BS
2900
B2G4
1840
c.1
ROBARTS

3 1761 06425251 3

Presented to the

LIBRARY *of the*

UNIVERSITY OF TORONTO

by

DR. OSCAR SINGER
AND
DR. WILLIAM SINGER

Doubl.

Lat. Text der Bern. Briefe
Hilgenf. Zschrift 1871, 262

LIBRARY
UNIVERSITY OF TORONTO
AUG 20 2004

Das

Sendschreiben

des

Apostels Barnabas

aufs Neue

untersucht, übersetzt und erklärt

von

Dr. Carl Joseph Hefele,

außerordentlichem Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

Tübingen, 1840.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Wien,

bei v. Mösle's Wittwe u. Braumüller, so wie bei C. Gerold.

Prag,

bei Haase Söhne.

LIBRARY
AUG 20 2004
UNIVERSITY OF TORONTO

Ex
Bibliotheca
Reg. Univers.
Vratisl.

Vorrede.

Eine der räthſelhafteren Erſcheinungen in der patriſtiſchen Literatur iſt der Brief Barnabä. Bedeutende äußere Zeugen ſprechen für ſeinen apoſtoliſchen Urſprung, während die innern Criterien auf einen andern Verfaſſer und eine andere Zeit mit Nachdruck verweiſen.

Darum wird auch die Frage nach der Authentie des Briefes von Verſchiedenen in entgegeſetztem Sinne beantwortet, und dieſer Zwieſpalt reicht hinauf bis in die frühen Jahrhunderte der Kirche. Wohl haben Manche der Alten den berühmten Gefährten Pauli ſchlechthin für den Verfaſſer erklärt; Andere müſſen ihnen mit nicht geringen Bedenken entgegengetreten ſeyn, denn niemals konnte der Brief zu canoniſchem Anſehen gelangen, ſo daß er von Euſebius den ἀντιλεγομένοις, von Hieronymus den Apokryphen beigezählt wurde.

Später verlor er ſich auf langhin aus den Augen der Welt; wie er aber im 17ten Jahrhundert wieder ans Licht tritt, beginnt auch aufs Neue wieder der Streit über ſeinen Verfaſſer und Urſprung, und dauert fort bis auf den heutigen Tag.

Patriſtiſchen Studien zugewendet, habe auch ich die obſchwebende Frage unterſuchen zu müſſen geglaubt. Obwohl ich nicht mit der Abſicht ans Werk gieng, der alles verſchlingenden negativen Kritik unſerer Zeit ein neues Opfer zu bringen, wurde ich doch mit dem Fortſchritt meiner Unterſuchung immer mehr auf die Ueberzeugung geführt, daß das fragliche Sendſchreiben nicht aus der Feder des apoſtoliſchen Mannes gefloſſen ſeyn könne, den die Bibel als voll des heiligen Geiſtes bezeichnet, und dem die Apoſtel den ehrenden Beinamen „Propheten-Sohn“ ſchöpften.

Indeſſen wollte ich mit dieſer Anſicht nicht vorſchnell hervortreten; darum habe ich in meiner Abhandlung über die Integrität des Briefes Barnabä *) nur eine leiſe Andeutung hievon gewagt, und auch, als ich wenige Monate darauf, im Februar des verfloſſenen Jahres, die Prolegomena zu meiner Ausgabe der apoſtoliſchen Väter ſchrieb, habe ich mich noch eines deciſiven Urtheils enthalten zu müſſen geglaubt. Ich hatte damals die Abſicht, nach einiger Zeit in der Tübinger theologiſchen Quartalſchrift eine Abhandlung über die Authentie des Briefes Barnabä niederzulegen, und bearbeitete eine ſolche in den Monaten Juni und Juli des vergangenen Jahres. Aber ich legte ſie wieder bei Seite, begann die Unterſuchung aufs Neue, überſetzte den Brief ins Teutſche, verfaßte

*) Tübing. theol. Quartalſchr. Jahrg. 1839. Hft. 1. S. 50—108.

dazu einen Commentar, und erklärte ihn auch mündlich in öffentlicher Vorlesung.

So entstand das vorliegende Werkchen; nicht übereilt, wie ich glaube, und auch nicht überflüßig und nutzlos, wie ich zu hoffen wage. Das Leben Barnabä wird darin sorgfältig und mit stetem Hinblick auf die kritische Frage beschrieben; für das richtige Verständniß des nicht unschweren Briefes ist eine Uebersetzung und Erklärung beigegeben, welche manche Schwierigkeiten beseitigen, manche sonst irrig verstandene Stelle erklären und den oft vermißten Zusammenhang überall nachweisen sollen. An sie schließen sich die Forschungen an über Leser, Zweck, Abfassungszeit, Form und Sprache des Briefes. Hierauf folgt die Untersuchung über Verfasser und Ursprung, weiter ist die Integrität nachgewiesen, der Gebrauch, der in dem Briefe von der h. Schrift gemacht wird, beschrieben, und endlich sein Lehrgehalt ausgehoben und dargestellt worden.

Ich sagte oben, unser Brief sey Jahrhunderte lang vermißt, erst im 17ten Seculum wieder ans Licht gezogen worden. Diesen Punkt erlaube ich mir noch mit einigen Worten zu besprechen, und ein Verzeichniß der mir bekannt gewordenen Ausgaben uud Uebersetzungen anzufügen.

Der Patriarch Nicephorus von Constantinopel im neunten Jahrhundert († 828), und der unbekannte Verfasser einer von Cotelier veröffentlichen Stichometrie sind, so weit wir wissen, die Letzten, welche den Brief Barnabä

gekannt und noch vor Augen gehabt haben *). Von da an verschwindet er bis in den Anfang des 17ten Jahrhunderts. Mit seiner Wiederauffindung aber verhält es sich also. Der Jesuit Turrianus besaß die Abschrift eines auffallend langen griechischen Codex vom Briefe Polykarps. Woher er sie genommen, ist unbekannt **). Sein Ordensbruder, der gelehrte Jakob Sirmond, nahm hievon wieder eine Abschrift, und entdeckte, daß darin noch ein anderes Stück enthalten sey, und zwar gerade der Brief, den die Alten dem Apostel Barnabas zuschrieben ***). Aus den Citaten, welche Letztere dem Briefe entnommen hatten, und die sich im aufgefundenen Stücke wieder vorfanden, ließ sich solches ohne Anstand erschließen. Auf die Bitte Sirmond's und des Peter Halloix verglich Ludwig Cressolius zu Rom die Sirmond'sche Abschrift mit zwei andern Handschriften des Polykarp'schen Briefes, deren eine der Vatikanischen Bibliothek, die andere dem Herzog Altemps, früher dem Cardinal Columna angehörte, und fand, daß auch sie gleichmäßig den Brief Barnabä enthielten. Für den ältesten Codex erkannte er zugleich den Columneischen ****).

Nachmals theilte Sirmond die genannte Abschrift dem französischen Benediktiner Hugo Menardus mit,

*) Siehe unten S. 143.

**) Bibl. max. P. P. T. II. p. 16.

***) Halloix. vitae eccl. orient. script. Sec. I. Duaci 1633. p. 596. bei Henke, de epist. quae Barn. tribuitur authentia. p. 3. not. 4.

****) Halloix, l. c.

welcher unter den Codices des Klosters Corbie eine alte lateinische Uebersetzung des vermißten Briefes Barnabä gefunden hatte *).

Um dieselbe Zeit besaß ein anderer Jesuite, Andreas Schottus, eine andere auffallend lange Handschrift des Polykarp'schen Briefes, und auch in ihr fand sich die vermißte Epistel Barnabä, unterschiedslos dem vorangehenden Stücke angehängt, wie in den übrigen schon genannten Handschriften. Von dem Codex des Schottus nahm nun Claudius Salmasius eine Abschrift, und theilte sie nebst einer von Johannes Cordesius besorgten Copie der corbie'schen lateinischen Uebersetzung dem Isaak Vossius mit. Dieser besuchte auf einer Reise den anglikanischen Erzbischof Usher von Armagh, Primas von Irland, der eben mit der Herausgabe einer alten lateinischen Version der kürzern Ignatianischen Briefe beschäftigt war **). Sie kamen überein, den Brief Barnabä anzuhängen, und Vossius überließ dem Usher seine Abschriften. Die Ausgabe ward nun zu Oxford 1643 veranstaltet, aber sie wurde mit allen Exemplaren ein Raub des großen Oxforder Brandes 1644 ***).

*) Bibl. max. P. P. l. c. u. Galland. Bibl. vet. P. P. T. I. Proleg. p. XXXVII.

**) Die erste griechische Ausgabe der kürzern Ignatianischen Briefe erschien erst einige Jahre später durch den genannten Isaak Vossius. Amsterdam 1646.

***) S. Vossius in seinen Noten zu seiner Ausgabe des Ignatius und Barnabas. p. 309.; und Jacobi Armachani de Barnabae epistola praemonitio bei Cotelier T. I. p. 12.

Im Jahre darauf erschien sofort zu Paris die erste Ausgabe des Briefes Barnabä, von dem besagten Hugo Menardus angeordnet, nach seinem Tode († 1644) von seinem Ordensbruder Lukas d' Achery besorgt, den griechischen Text der Turrianisch-Sirmondschen Handschrift und die alte lateinische Uebersetzung von Corbie enthaltend *). Eine Vergleichung dieser Uebersetzung mit dem griechischen Texte zeigte, daß letzterem die $4\frac{1}{2}$ ersten Kapitel, ersterer die 4 letzten fehlen **), und daß sie sich so gegenseitig ergänzen. Auffallend ist, daß nicht blos der Turrian'schen Handschrift, sondern auch allen übrigen, die man bis jetzt vorgefunden hat, die $4\frac{1}{2}$ ersten Kapitel mangeln, was deutlich zeigt, daß sie aus einer Quelle geflossen sind, und nur eine Textesfamilie bilden.

Die Menard'sche Ausgabe hatte aber manche Mängel. Deßhalb veranstaltete gleich im folgenden Jahre 1646 Isaak Vossius eine neue bessere Edition mit Hilfe dreier weiteren Handschriften, einer florentinischen aus der Mediceischen Bibliothek, und zweier römischen aus der Vatikanischen ***) und Theatiner-Bibliothek. Mit ihnen corrigirte er den Menard'schen Text, leider zu flüchtig. Diese neue Ausgabe erschien als Anhang zu seiner Editio prin-

*) Barnabae Apostoli, ut fertur, Epistola catholica, ab antiquis olim ecclesiae Patribus sub ejusdem nomine laudata. Hanc primum e tenebris eruit, notisque et observationibus illustravit Domnus Hugo Menardus. Paris 1645.

**) Nach der heutigen Eintheilungsweise.

***) Es ist wahrscheinlich dieselbe, mit der schon Cressolius die Sirmond'sche Copie verglichen hatte.

ceps der Ignatianischen Briefe, Amsterdam 1646, und enthält auch die Corbieer Uebersetzung und kurze gelehrte Anmerkungen. In zweiter Auflage soll sie zu London 1680 erschienen seyn.

Der Vossius'schen Ausgabe folgte Johannes Maderus in der von ihm zu Helmstädt 1655 besorgten, worin sich auch einige Fehler des Vossius wieder abgedruckt finden.

Im Jahr 1672 erschien der erste Band der ersten Auflage der Cotelier'schen Ausgabe der apostolischen Väter, und dieser enthielt auch den Brief Barnabä, den griechischen Text, eine neue, von Cotelier selbst gefertigte lateinische Uebersetzung, die alte Corbieer Version, und sehr reiche Noten. Mit den Bemerkungen von Davis und seinen eigenen bereicherte Joh. Clericus unseren Brief in seiner neuen Auflage der Cotelier'schen Samml. Amsterd. 1724.

Das Jahr 1685 brachte zwei neue Ausgaben des Briefs Barnabä, die Oxforder in Duodez, besorgt von Joh. Fell, Bischof daselbst, und die des Leydner Theologen Stephan le Moyn, im ersten Bande seiner Varia sacra, Lugd. Bat. 1685. 4., wo sich auch weitläufige Noten und gelehrte Excurse finden.

Weiter ist der Brief Barnabä abgedruckt in Russel's Ausgabe der apostolischen Väter, London 1746, im ersten Bande der Bibliotheca veterum Patrum von dem Oratianer Gallandius, Venedig 1765, und in meiner Handausgabe der Opera Patrum apostolicorum.

Am meisten zu empfehlen sind die Ausgaben von Colier (v. J. 1724) und Gallandius.

Deutsche Uebersetzungen sind meines Wissens vier erschienen, eine von Gottfr. Arnold: Zwei Sendschreiben a. der ersten apost. K., deren das eine ist des h. Jüngers und Paullinischen Gefehrten Barnabas, das andere des h. Martyrers und Aufsehers zu Rom Clementis 1696.

Eine zweite ist von J. Ott. Glüsing: Monumenta apostolica, oder der apostol. Männer Barnabä, Hermä, Clementis, Ignatii, Polykarpi ꝛc. Briefe und Schriften. Hambg. 1723.

Im Jahre 1772 erschien zu Basel die Uebersetzung der apostolischen Väter Clemens, Ignatius, Polykarpus, Barnabas und Hermas von Simon Grynäus, V. D. M., und gleich zwei Jahre darauf wurde sie aufs Neue herausgegeben und verbessert von P. Vital Mösl, Benediktiner zu Salzburg: die ächten Werke apostolischer Männer. Die Briefe des Clemens, Ignatius, Polycarpus und Barnabas, sammt den Nachrichten von dem Marterthum des Ignatius und Polycarpus, und dem Hirten des Hermas. Augsb. b. Jos. Wolff 1774.

Eine englische Uebersetzung: the genuine Epistles of the apostolical Fathers Barnabas, Ignatius, Clement, Polycarp hat Wilh. Wake, London 1693 u. 1710 geliefert; eine französische der Oratorianer le Gras in der bei Desprez gedruckten Bibel, Paris 1717. fol.

Weitere Ausgaben und Uebersetzungen sind nicht zu meiner Kenntniß gelangt.

Tübingen, im April 1840. Der Verfasser.

Einleitung.

Biographie des Apostels Barnabas.

Das merkwürdige schriftliche Denkmal des christlichen Alterthums, mit dessen Deutung und Untersuchung sich die folgenden Blätter beschäftigen sollen, wird schon vom alexandrinischen Clemens dem Apostel Barnabas zugeschrieben [1]). Einstimmig hiemit trägt jene alte lateinische Uebersetzung, die der Benediktiner Hugo Menardus vor etwa zweihundert Jahren im Kloster Corbie entdeckte, den Namen des Apostels Barnabas an der Stirne [2]). Beide meinen damit den in der heiligen Schrift mehrfach erwähnten apostolischen Mann Barnabas, der im weitern Sinne, selbst von der Bibel, Apostel genannt wird [3]).

Eine genaue biographische Kenntniß dieses Mannes, seiner Bildung, seiner Denkweise und Schicksale, würde der kritischen Untersuchung des seinen Namen tragenden Briefes eine feste und sichere Grundlage zu geben im Stande seyn. Aber leider ermangeln wir einer solchen erwünschlichen Kenntniß, denn die zuverläßigen Nachrichten über Barnabas sind nicht zahlreich, und

1) Strom. II, 6. p. 445. ed. Pott. II, 7. p. 447.

2) Galland. Bibl. vet. Patr. T. I. Proleg. p. xxxvii. In allen griechischen Handschriften fehlt die Ueberschrift und der Anfang des Briefes.

3) A. G. 14, 4. 14. (Vulg. V. 13.) Vgl. I. Cor. 9, 5. 6.

die zahlreichen nicht zuverläßig. Erstere finden sich hauptsächlich in der h. Schrift, letztere in den Pseudoclementinen und Recognitionen [4]), in den Acta et Passio Barnabae, angeblich von Johannes Markus verfaßt [5]), und in der Lobrede des Cyprischen Mönches Alexander auf Barnabas [6]). Wir setzen aus diesen Quellen, mit gehöriger Unterscheidung des Verbürgten und Unverbürgten, die für die weitere Untersuchung nöthige Biographie des h. Barnabas zusammen.

Aus Veranlassung jener partiellen Gütergemeinschaft, welche der Geist urchristlicher Bruderliebe hervortrieb, erwähnt die heilige Schrift zum erstenmale des Barnabas mit den Worten: *Ἰωσῆς δὲ, ὁ ἐπικληθεὶς Βαρνάβας ὑπὸ τῶν ἀποστόλων, ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον υἱὸς παρακλήσεως, λευΐτης, κύπριος τῷ γένει, ὑπάρχοντος αὐτῷ ἀγροῦ, πωλήσας ἤνεγκε τὸ χρῆμα, καὶ ἔθηκε παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων* [7]). Daraus erfahren wir

1) das Vaterland des Barnabas. Er ist *Κύπριος τῷ γένει*. Die Insel Cypern im mittelländischen Meere, einst wegen ihres unsittlichen Cultus berüchtigt, eben durch Barnabas aber und Paulus mit dem christlichen Lichte erleuchtet, ist seine Heimath. Hier hatte sich, wahrscheinlich wegen der günstigen Lage dieser Insel für Handel und Schiffahrt, eine Menge Juden niederge-

---

4) Bei Coteler. Patr. apost. Opp. Tom. I.

5) Bei den Bollandisten Acta Sanctorum Jun. Vol. 2. p. 431. Das Alter dieser Acta Barnabae oder *Περίοδοι* ist unbekannt, sie müssen jedoch vor der angeblichen Wiederauffindung des Leichnams Barnabä (J. 488) geschrieben worden seyn.

6) Ibid. p. 436. Ob aus dem VI. oder IX. Jahrhundert, ist ungewiß. Vgl. Mazoch. Comment. in vetus marmoreum S. Neapolitanae eccl. Kalendarium. T. II. p. 555. 557. bei Galland. Bibl. T. I. Proleg. p. xxxiii sq. Fabric. Bibl. gr. T. X. p. 473.

7) Act. 4, 36. 37.

lassen [8]), und unter ihnen auch die Voreltern des Barnabas [9]). Dieser war demnach ein Helleniste, der vielleicht schon in seinem Vaterlande den starr-jüdischen Bigottismus abgestreift, und die Grundlagen jener freieren Richtung gewonnen hat, die ihn für Aufnahme des Christenthums empfänglich, und zur Verbreitung desselben unter den Heiden besonders tauglich machte. Ob aber dieser Helleniste bis zu der entschieden antijüdischen Richtung vorgeschritten sey, die uns im Briefe Barnabä begegnet, ist eine andere Frage, auf die wir später zurückkommen müssen. Nach der Apostelgeschichte gehörte Barnabas

2) dem Stamme Levi an. Aus diesem Umstande könnte die umfassendere Bekanntschaft mit den jüdischen Opferceremonien u. d. gl., die in dem s. g. Briefe Barnabä sich überall zur Schau stellt, ihre Erklärung finden. Einem Leviten von Geburt konnten Einzelnheiten in den heiligen Gebräuchen bekannt seyn, wovon im geschriebenen Gesetze mit keiner Silbe erwähnt wird. Umgekehrt aber ergäbe sich ein starkes Zeugniß gegen die Aechtheit unseres Briefes, wenn sich erweisen sollte, daß jene zu Tag tretende umfassendere Bekanntschaft mit den heiligen Gebräuchen der Juden da und dort auf wesentlichen Unrichtigkeiten beruhe, wie solche von einem Leviten, der noch mit eigenen Augen den Tempeldienst gesehen, gar nicht zu erwarten stünden.

Wir ersehen 3) aus der Apostelgeschichte, daß Barnabas einen Acker besaß [10]); ob in der Gegend von Jerusalem, oder

---

8) Später, unter Trajan, sollen viele Juden auf Cypern hingerichtet worden seyn. S. Du Pin, Nouv. Bibl. des auteurs eccl. T. I. p. 20.

9) Der Mönch Alexander will wissen, die Voreltern Barnabä seyen durch Krieg aus Palästina nach Cypern vertrieben worden. c. 1. §. 9. Wann? ist unberührt.

10) Schon zur Zeit des Jeremia konnten die Priester (und Leviten) Grundstücke kaufen. Jer. 32, 7. Noch eher, nach dem Exil, wo die von Mose angeordnete Ausschließung der Priester und Levi-

auf Cypern, ist nicht angegeben. Der Mönch Alexander verlegt denselben in die Nähe Jerusalems, und vergrößert ihn zu einem Landgute mit Baumgärten und prächtigen Gebäuden [11]). Diesen Acker, so fährt die Apostelgeschichte fort, verkaufte Barnabas aus christlicher Bruderliebe, und legte den Kaufpreis zu den Füßen der Apostel nieder, damit diese ihn für die Bedürfnisse der ganzen Gemeinde verwendeten. Diese Thatsache scheint sich bald nach dem ersten christlichen Pfingstfeste begeben zu haben. Barnabas gehörte also schon frühe der christlichen Gemeinde an, ja nach Clemens von Alexandrien [12]), Eusebius [13]) und Epiphanius [14]) war er einer der 70 ersten Jünger des Herrn; eine Angabe, gegen welche Beda der Ehrwürdige aus einem nur ganz schwachen Grunde Einrede erhoben hat [15]). Wann aber und warum Barnabas nach Jerusalem gekommen, wie und wann er Christ geworden sey, darüber schweigen die zuverläßigen Quellen. Doch unser Mönch Alexander weiß all' dieß und erzählt: „zum Jünglinge herangereift ward Barnabas von seinen Eltern um zu studiren nach Jerusalem gesandt, und wurde hier dem Gamaliel zum Unterricht in der Gesetzesgelehrsamkeit übergeben. Er hatte da den Saulus zu seinem Mitschüler, und nahm täglich zu an Weisheit und Tugend. Obgleich er noch nicht das gehörige Alter hatte, um als Levite Dienste zu thun [16]); so wich er doch nicht aus dem

---

ten vom Grundbesitze — mit Ausnahme von Städten — schwerlich mehr bestand. De Wette Erkl. der A. G. 4, 36. S. 42.

11) l. c. b. d. Volland. l. c. p. 439.

12) Strom. lib. II. c. 20. p. 489.

13) Hist. Eccl. I, 12.

14) Haer. 20, 4. Vgl. Cotel. Judicium de Epist. S. Barn. in seiner Ausg. der apostol. Väter T. I. p. 5. und Tillemont, Mem. ed. Brux. 1732. 4. T. I. p. 174. 298. Dem Mönch Alexander zu Folge war Barnabas der πρῶτος καὶ ἔξαρχος καὶ κορυφαῖος der Siebenzig. Act. S. S. l. c. p. 440. 514.

15) Siehe Cotel. l. c.

16) d. h. noch nicht 25 J. alt. S. IV. Mos. 8, 24.

Tempel, und brachte Tag und Nacht unter Fasten und Beten daselbst zu. In Folge der beständigen Beschäftigung mit der h. Schrift wußte er diese ganz auswendig, und durch die Zurückziehung von der Welt gestaltete sich die Hoheit seiner Tugend. Einst sah er, wie Christus den 38jährigen Kranken am Teiche Bethesda heilte [17]) und andere Zeichen und Wunder auch im Tempel wirkte. Staunen ergriff ihn, er warf sich zu Jesu Füßen nieder und bat ihn um seinen Segen. Der Herr aber nahm ihn liebreich auf; und von der Stunde an ist Barnabas in Jesu Geleite. Durch ihn ward alsbald auch Maria, die Mutter des Johannes Markus [18]) zu Christo geführt, und auf ihre dringende Bitte nahm von nun an der Herr in ihrem Hause seine Herberge, so oft er in Jerusalem war. Hier feierte er auch das Abendmahl mit seinen Jüngern, und der Mann mit dem Kruge [19]), den er den Jüngern wegen des Ostermahlsaales bezeichnete, soll Markus gewesen seyn [20])." So Alexander, dessen Erzählung unverkennbar ein sagenhaftes Gepräge trägt, und dem bei der Ausschmückung seines Barnabas sichtlich andere biblische Personen vorgeschwebt haben. Interessant wäre es zu wissen, ob Barnabas wirklich ein Schüler Gamaliels gewesen sey. Wäre dieß constatirt; so könnten die Vertheidiger der Authentie unseres Briefes eine Nachricht des Talmud hiemit in Verbindung bringen, und daraus nicht Geringes für ihre Ansicht erfolgern. Das Geschlecht der Gamaliele nämlich soll nach dem Talmud das Privilegium gehabt haben, die jonische Philosophie, unter welcher nach Hilgers [21]) Vermuthung nur der Alexandrinismus verstanden seyn

17) Joh. 5, 2 ff. Es geschah dieß wahrscheinlich am Purimfeste zwischen dem ersten und zweiten Pascha der Lehrzeit Jesu. Hug, Einl. Th. 2. S. 197. Olshaus. Comment. Th. 2. S. 116. So frühe also wäre Barnabas Christ geworden.

18) S. A. G. 12, 12.

19) Mark. 14, 13.

20) Acta S. Barn. §. 11—14. Bolland. l. c. p. 439. 440.

21) Hilgers über Simon den Zauberer. Bonner Zeitschr. für Theol. Hft. 21. S. 60.

kann, in Schulen öffentlich zu lehren. Gamaliel selbst habe eine große Anzahl Jünglinge in dieser Weisheit unterrichtet [22]). Wäre Barnabas unter letztern gewesen, so läge die Genesis seiner, der alexandrinischen nahe verwandten Gnosis uns vor Augen; sie würde sich aus seinem Bildungsgange erklären.

Doch kehren wir zu den zuverläßigen Nachrichten der Apostelgeschichte zurück.

4) Der ursprüngliche Name unseres apostolischen Mannes ist Joses, den Beinamen Barnabas haben ihm die Apostel gegeben. *Βαρνάβας* ist die gräcisirte Form des hebräischen בַּר נְבוּאָה, welches zunächst Sohn der Prophezeiung bedeutet. Aber auch abgesehen davon, daß im Leben Barnabä uns keine eigentlich prophetische, d. h. weissagende Thätigkeit entgegentritt; muß uns schon die von dem Verfasser der Apostelgeschichte gegebene griechische Uebersetzung jenes Beinamens mit *υἱὸς παρακλήσεως* auf eine andere Eigenschaft Barnabä hinweisen, denn *παράκλησις* heißt nun und nimmermehr Weissagung, wenn es gleich Hugo Grotius geradezu, aber willkührlich, also genommen hat [23]).

Es ist nun aber unzweifelhaft, daß das hebräische Wort נָבִיא eine engere und eine weitere Bedeutung hat. In der erstern versteht man darunter den Verkündiger der Zukunft *κατ' ἐξοχήν*, in der weitern aber Jedweden, der gottbegeistert spricht, oder Gottes Ausspruch verkündet, beziehe sich dieser auf die Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft [24]). Der נָבִיא ist darum im weiteren, etymologisch aber ersten, Sinne der gottbegei-

22) „Dicit Samuel nomine Rabban Simeonis, Ben Gamaliel: mille pueri fuerunt in schola patris mei, quorum quingenti didicerunt legem, et quingenti sapientiam graecam.“ Gemar. ad Sot. c. IX. §. 14. S. Hilgers l. c.

23) S. Kuinoel in Act. 4, 36.

24) Vergl. Köster, die Proph. des A. u. N. T. Leipz. 1838. S. 2.

sterte Redner überhaupt, oder der göttliche Dollmetsch [25]), und die Weissagung ist nur eine Spezies der נְבוּאָה, der Verkündigung des von Gott Eingegebenen, oder der gottbegeisterten Rede.

Diesem zu Folge erklärt sich uns der Name Barnabas, בַּר נְבוּאָה als: Sohn der begeisterten Rede, d. i. gottbegeisterter Redner. In dieser Richtung hat auch der Referent in der Apostelgeschichte durch seine beigefügte Uebersetzung (*υἱὸς παρακλήσεως* Act. 4, 36.) des hebräischen Ausdruckes jenen Namen gedeutet. Die apostolische *παράκλησις* ist nämlich nichts anderes, als die begeisterte Rede an die Gemeinde, wie aus Röm. 18, 8. I. Cor. 14, 3. Phil. 2, 1. I. Timoth. 4, 13 ff. erhellt [26]); und weil sie nur auf momentaner göttlicher Erregung und Begeisterung beruht, wie die *προφητεία* überhaupt, von der sie nur eine Spezies ist, so steht sie in keinem gewißen Gegensatze zur *διδασκαλία*, dem ruhigen, mehr verstandesthätigen Lehrvortrage des Christenthums, der auf einem habituellen Charisma (*χάρισμα διδασκαλίας*) fußte [27]). Die begeisterte *παράκλησις* nun gehörte dem neutestamentlichen Propheten an, denn von ihm heißt es I. Cor. 14, 3.: „der *προφητεύων* redet den Menschen zur Erbauung und Ermahnung (*παράκλησιν*) und Zusprache." Der neutestamentliche נָבִיא ist darum auch nicht nothwendig der weissagende, aber er ist der gottbegeisterte Redner, dem durch momentane *ἀποκάλυψις* höheres Licht und höhere Kraft zuströmt [28]). Wer dieses Charisma

25) Vergl. II. Mos. 7, 1. Gesenius, hebr. Lex. Das erstemal wird נָבִיא in der Bibel gebraucht von Abraham (I. Mos. 20, 7.), und doch hat Abraham nie eigentlich geweissagt; es bedeutet hier einen Vertrauten oder Verkündiger Jehova's. Köster S. 16.

26) Vgl. Neander, Gesch. d. Pflanzung u. Leitung d. christl. K. unter den Ap. Th. I. S. 32 u. 116.

27) S. Neander a. a. O.

28) „Im N. T. ist die Prophetie gewöhnlich weiter zu fassen, von

besitzt, kann demnach ein Barnabas, ein Sohn der Prophetie, genannt werden, und wenn er auch nie irgend eine weissagende Thätigkeit gezeigt hat [29]).

Obgleich aber das Charisma der προφητεία von dem der διδασκαλία verschieden ist; so konnten doch beide Charismen in einer Person sich vereinigen; der διδάσκαλος mit habitueller Lehrgabe konnte auch besonderer augenblicklicher Erleuchtungen und Steigerungen gewürdigt werden, in denen er zum προφήτης, zum besonders begeisterten Redner wurde. Fälle dieser Art waren bei den wichtigsten neutestamentlichen Personen, wie bei Paulus, nicht ungewöhnlich. Auch Barnabas war ein διδάσκαλος, daher seine Tauglichkeit zur perennirenden Mission; mit diesem Charisma muß sich aber bei ihm auch das der προφητεία, oder enger der παράκλησις, verbunden haben, darum gaben ihm die Apostel den fraglichen Beinamen, und darum erscheint er auch (A. G. 13, 1.) unter den προφῆται und διδάσκαλοι der antiochenischen Gemeinde.

Eine hieher gehörige Frage ist, ob dieser unser Joses Bar-

---

tieferer Erkenntniß der Religion und dem begeisterten Vortrage derselben; selten enger, von eigentlicher Verkündigung göttlicher Rathschlüsse in der Zukunft." Köster S. 171.

29) Von Vielen und auch von der Vulgata wird παράκλησις in der Bedeutung von Trost genommen. Die alte Lebensbeschreibung des Barnabas, welche sich bei den Bollandisten abgedruckt findet, giebt an: Barnabas habe mit den Aposteln gemeinsam gelebt und von ihnen darum seinen Beinamen erhalten, weil er in jenem Zusammenleben überhaupt und besonders durch seine Freigebigkeit zum Besten der Gemeinde, den Aposteln selbst zum Troste gereicht habe. Acta S. S. l. c. p. 423. §. 2. Eine eigenthümliche Ansicht hat der Mönch Alexander, er glaubt, jener Name rühre daher, weil Barnabas durch seine große Heiligkeit (δι' ὑπερβολὴν ἁγιότητα) Allen zur παράκλησις, zur Ermahnung, geworden sey; Barnabas bedeutet ihm also: Sohn des auferbaulichen Wandels, = das personifizirte Tugendmuster. Acta S. S. l. c. p. 440. §. 14.

nabas eine und dieselbe Person sey mit Joseph Barsabas, von dem die Apostelgeschichte (1, 23.) erzählt: er sey zugleich mit Matthias für würdig erkannt worden, das durch den Verrath und Tod des Judas erledigte Apostolat einzunehmen, das Loos aber habe gegen ihn für Matthias entschieden. Schon in älteren Zeiten haben sich Manche für, Andere gegen die Identifizirung dieser beiden biblischen Personen ausgesprochen, und von den letzteren wollen wir nur Baronius [30]) und Tillemont [31]) nennen. In neueren Zeiten haben besonders Heinrichs in seiner Auslegung der Apostelgeschichte [32]), und Ullmann in einer besonderen Abhandlung [33]) darzuthun gesucht, daß bei weitem die größere Wahrscheinlichkeit dafür spreche, es sey Barnabas in A. G. 4, 36. derselbe, der A. G. 1, 33. Barsabas genannt wird. Ullmann hat für seine Vermuthung folgende Gründe angeführt:

a) es spreche für die Identität der gleiche Laut nicht blos eines, sondern der beiden Namen der beiden Personen, *Ἰωσὴφ ὁ καλούμενος Βαρσαβᾶς* (A. G. 1, 23.) und *Ἰωσῆς ὁ ἐπικληθεὶς Βαρνάβας* (A. G. 4, 36.). Nichts scheine natürlicher, als die Annahme einer Lautverwechslung.

b) Man habe auch sonst zahlreiche Beispiele solcher Buchstabenverwechslung in Eigennamen, wovon Glassius in seiner Philologia sacra lib. III. Tract. III. Obs. 4. p. 1269. (Lips.) eine ganze Sammlung beigebracht habe.

c) Ja sogar alte Autoritäten geben eine historische Bestätigung der hier geschehenen Lautverwechslung. In der Stelle A. G. 1, 23. haben die Peschito und einige Handschriften statt *Ἰωσὴφ* die Lesart *Ἰωσῆς*, und für *Βαρσαβᾶς* lese der Cod. D. und die äthiopische Uebersetzung *Βαρνάβας*.

---

30) Annales, ad ann. 34. n. 237.

31) Memoires, ed. Brux. 1732. T. I. p. 224.

32) Zu A. G. 1, 23.

33) Studien und Kritiken. J. 1828. S. 377 ff.

d) Besonders bemerkenswerth sey, daß Clemens der Alexandriner [34]) den Barnabas als einen der 70 Jünger, mithin als einen Augenzeugen des Lebens Jesu bezeichne, was auch Joseph Barsabas gewesen.

e) Daraus erkläre sich, daß Barnabas von Kap. 4 der Apostelgeschichte an als eine so bedeutende Person erscheint, und Anfangs selbst einen Vorzug vor Paulus behauptet. Erklärlich werde daraus, warum Barnabas apostolischen Rang einnahm und selbst Apostel genannt wird. A. G. 14, 4. Gal. 2, 9. I. Cor. 9, 5. 6.

f) Bei Annahme einer Personenverschiedenheit zwischen Barnabas und Barsabas sey nicht wohl erklärlich, warum der A. G. 1, 23 genannte Barsabas, da er doch des Eintritts in den Apostelkreis würdig schien, gänzlich aus der Geschichte verschwindet, während Barnabas von A. G. 4, 36 an plötzlich als eine höchst angesehene Person auftritt, ohne daß dieß durch seine frühere Geschichte motivirt wäre. Die Schwierigkeit hebe sich aber, und alles erkläre sich ungezwungen, wenn man beide als *eine* Person betrachte.

g) Selbst die Art, wie Joses Barnabas A. G. 4, 36. durch die Uebergangspartikel *δὲ* eingeführt wird, scheine darauf hinzudeuten, daß früher schon einmal von ihm die Rede gewesen sey.

So Ullmann. Es haben sich aber gegen ihn die meisten der neuesten Exegeten, de Wette [35]), Olshausen [36]), Winer [37]) u. A. erklärt und bemerkt: besonders spreche die *umständliche* Einführung und Charakterisirung Barnabä A. G. 4, 36 für eine *Verschiedenheit* beider Personen. Und mit Recht. Denn wäre Barnabas schon A. G. 1, 23 erwähnt worden; so wäre jetzt nicht erst so spät ganz von Neuem, ohne allen Hinblick auf das Frühere, sein sogenanntes Nationale angegeben worden. Wei-

34) Strom. II, 20. p. 489.
35) Kurze Erkl. d. A. G. zu 1, 23. S. 12.
36) Bibl. Commentar, Bd. 2. S. 574.
37) Bibl. Realwörterbuch, u. d. A. *Joseph Barsabas.*

ter ward von de Wette darauf aufmerksam gemacht, daß die Beinamen Barnabas und Barsabas ganz verschiedene Bedeutungen haben, und Letzterer wahrscheinlich nach seinem Vater Sabas genannt worden sey, während jener einer geistigen Eigenschaft seinen Beinamen Barnabas zu verdanken hatte. Ueberdieß kommt auch sonst noch ein Judas Barsabas in der Apostelgeschichte 15, 22 vor, und wird neben unseren Barnabas gestellt, ohne mit diesem für eine Person gelten zu können. Auf was aber Ullmann ein besonderes Gewicht gelegt hat, daß nämlich Joseph Barsabas, wenn wir so sagen dürfen, der Rival des Matthias, ganz aus der Geschichte verschwinde, das kann um so weniger von Bedeutung seyn, als eben auch des Matthias, wie Winer richtig bemerkt, gar nicht mehr weiter erwähnt wird. Für begründet können wir darum Ullmann's Vermuthung nicht annehmen, so sehr sie auch auf den ersten Anblick für sich einzunehmen im Stande ist.

Nicht unbeachtet wollen wir bei dieser Gelegenheit lassen, daß in den Recognitionen, einem fälschlich dem römischen Clemens zugeschriebenen Machwerke, Barnabas mit Matthias identifizirt wird. Petrus erzählt hier dem Clemens, was jeder einzelne Apostel und apostolische Mann dem jüdischen Oberpriester und den Priestern bei einer Art Disputation geantwortet habe [38]). Hier heißt es nun unter Anderem (c. 60): Post quem Barnabas, qui et Matthias etc. Wenn somit von Ullmann unser Barnabas mit dem Rivalen des Matthias für identisch genommen wurde; so hier mit Matthias selbst. Es ist aber wahrscheinlich, daß hier nach Post quem Barnabas eine Stelle ausfiel, und so eine Lücke entstanden ist, wie deren die Recognitionen manche haben. So urtheilt schon der gelehrte Papebroch in dem Bollandistenwerke (l. c. p. 428[b]).

Die genannten Recognitionen erzählen uns noch manches An-

38) Recogn. lib. I. c. 55—69. bei Cotel. Patr. apost. Opp. T. I.

dere von Barnabas, was wir nicht mit Stillschweigen übergehen dürfen, so wenig wir auch für dessen Wahrheit einzustehen gesonnen sind.

Hat uns im Obigen der Mönch Alexander fast bis zur Wiege des Barnabas geführt; so wollen sie uns denselben im heiligen Eifer seiner ersten Missionsthätigkeit zeigen. Ihr Erzählung lautet also: „als die Nachricht von den Großthaten und Wundern, die Jesus in Palästina verrichtete, nach Rom kam, ward auch Clemens, der Sohn einer hochadelichen Familie zu Rom mit Neugierde erfüllt. Da trat plötzlich an einem frequenten Platze der Stadt Rom ein Mann auf mit der Predigt von Christo. Filius Dei in partibus adest Judaeae, ruft er u. d. gl.. Dieser Mann ist Barnabas. Clemens gesellt sich zu ihm, und will ihn nach Judäa begleiten. Doch einige Geschäfte hindern ihn an alsbaldiger Abreise, Barnabas aber muß vorauseilen, und erst einige Tage nach ihm kommt Clemens in Cäsarea an [39])." Diesem nach wäre Barnabas noch bei Lebzeiten Christi als Missionär in Rom aufgetreten.

Dieser Bericht der Recognitionen verstößt aber ganz grob gegen die Chronologie. Als Barnabas, ihnen zu Folge, in Rom auftrat, lebte Christus noch, ja er scheint sein Lehramt noch nicht lange angetreten zu haben. Barnabas verweilt nun auch nicht lange in Rom, nach wenigen Tagen [40]) reist ihm Clemens nach und ist in 15 Tagen zu Cäsarea. Als er ankommt, ist aber Christus schon lange todt [41]), die Apostel sind schon mehrmals verhört, Petrus ist gar nicht mehr in Jerusalem, sondern in Cäsarea, und eben im Begriffe, mit Simon dem Zauberer, den er natürlich schon vorher mit seinem Gelde abgewiesen

39) Recognit. lib. I. c. 6—12.

40) „Diebus autem paucis remoratus." Recogn. I, 12.

41) Siehe Recogn. I, 53.

hatte [42]), zu disputiren. Kurz, es muß schon längere Zeit seit dem Tode Christi verflossen seyn.

Diese chronologische Unrichtigkeit der Recognitionen erklärt sich auf folgende evidente Weise. Die Recognitionen sind eine Ueberarbeitung der Clementinen. Letztere erzählen: „noch zu Lebzeiten Christi kam ein christlicher Missionär nach Rom, und Clemens wurde auf die neue Lehre aufmerksam [43]). Er beschloß nach Judäa zu reisen und mit eigenen Augen zu sehen. Ziemlich lange Zeit verstrich unterdessen [44]). Endlich schiffte er sich nach Judäa ein, ward aber nach Alexandrien verschlagen. Hier traf er den Barnabas mit einer Mission beschäftigt, schließt sich an ihn an, will mit ihm nach Judäa reisen, kann aber nicht zugleich mit ihm abfahren, kommt jedoch bald nach und landet zu Cäsarea, wohin sie sich bestellt haben [45])." Diese Erzählung leidet nicht an jener tödtlichen chronologischen Krankheit, wie die der Recognitionen, und man sieht leicht, besonders bei Vergleichung der fast wörtlich gleichlautenden Erzählungen beider, daß in den Recognitionen eine Lücke ist, und alles das ausfiel, was in den Clementinen von der Mitte des Kap. 7 an bis in Kapitel 9 hinein von der längeren Zögerung des Clemens und von seinem Verschlagenwerden nach Alexandrien erzählt wird. So ist es gekommen, daß die beiden Missionäre der Clementinen, der Anonymus zu Rom, und Barnabas zu Alexandrien, in den Recognitionen in eine Person, die des Barnabas zusammengeflossen sind, und dieser nur in Rom, nicht in Alexandrien auftritt.

Von einer Missionsthätigkeit des Barnabas zu Rom und zu Alexandrien weiß auch der Mönch Alexander, ohne daß er, wie es scheint, weder die Clementinen noch die Recognitionen ge-

---

42) A. G. 8, 20.

43) Wie dieser Missionär in Rom hieß, wird nicht angegeben.

44) *Πολὺς ὁ τῆς παρουσίας ἐγενήθη χρόνος.* Clement. I, 8.

45) Clement. lib. I. c. 7—16.

kannt hat. Abgesehen davon, daß er auch nicht mit der leisesten Andeutung auf diese Schriften sich bezieht [46]; hätte er als Panegyriker unmöglich den darin liegenden reichen Stoff zum Lobe des Barnabas unbenützt lassen können, wenn er je die pseudoclementinischen Werke vor Augen gehabt hätte; gewiß hätte er angemerkt, daß Barnabas den römischen Clemens, diese Zierde der alten Kirche, bekehrt habe u. d. gl. Die Angabe Alexanders über die Mission Barnabä zu Rom und zu Alexandrien kann darum nicht unmittelbar aus Pseudoclemens geflossen seyn, wohl aber kann sich durch letztern eine weitverzweigte Tradition gebildet haben, der auch Alexander seine Nachricht entnahm. Zu beachten ist hiebei, daß der Cyprische Mönch die fragliche Mission seines Helden in eine spätere Zeit verlegt, als Pseudoclemens, und jenen erst von Antiochia aus, nachdem er die dortige Gemeinde geordnet (A. G. 11, 22.), um's Jahr 43 nach Rom kommen läßt. Alexander fügt bei, Barnabas sey der erste unter den Schülern Christi gewesen, der das Evangelium in der Welthauptstadt verkündete; seine Predigt habe den besten Erfolg gehabt, und die zahlreichen Neubekehrten haben den Missionär in höchsten Ehren gehalten. Um aber menschlichem Ruhme zu entgehen, floh Barnabas heimlich aus Rom, als ein Muster der Demuth und Bescheidenheit. Von Rom begab er sich nach Alexandrien, und wanderte predigend von Stadt zu Stadt, bis er endlich über Jerusalem wieder nach Antiochia kam, von wo er ausgegangen [47]. Für's Erste ist nun aber die Zeitbestimmung Alexanders durch und durch unrichtig, und mit der der Apostelgeschichte unverträglich. Letzterer zu Folge blieb Barnabas mit Paulus ein ganzes Jahr zu Antiochien (A. G. 11, 26); alsdann reisten sie zusam-

46) Er nennt dagegen ausdrücklich Clemens den Alexandriner (ἔκ τε τοῦ Στρωματέως habe er geschöpft) als seine Hauptquelle; wie es scheint, fast mehr ostentationis causa, als in Wahrheit. S. Acta S. S. l. c. p. 438. §. 8.

47) Acta S. S. l. c. p. 430. 431. §. 20. 21.

men nach Jerusalem, um eine Beisteuer zu überbringen (V. 44. A. G. 11, 30.), von da wieder zurück nach Antiochien (A. G. 12, 25), und traten endlich (V. 45) ihre erste große Missionsreise an, auf der sie Rom nicht berührten (A. G. 13 ff). Ueberhaupt hat man gar kein sicheres, oder nur halbsicheres Zeugniß, daß Barnabas nach Rom gekommen sey, und es scheint mir unzweifelhaft, daß die ganze Sage von der Mission Barnabä zu Rom den Recognitionen ihren Ursprung verdanke, welche diese Angabe nur durch eine in ihnen befindliche Lücke hervorbringen.

Weiter widerspricht Alexander dem Pseudoclemens in der Behauptung, als sey Barnabas von Alexandrien über Jerusalem nach Antiochien gereist. Pseudoclemens läßt dafür den Barnabas von Alexandrien nach Cäsarea Stratonis segeln, wohin ihm bald der römische Clemens nachfolgt. Diesen führt Ersterer sofort zu Petrus, um von ihm in die christliche Kirche aufgenommen zu werden.

Es ist unnöthig, weiter zu untersuchen, welche von beiden Nachrichten vorzuziehen, denn ohne Zweifel ist weder in der einen, noch in der andern die Wahrheit berichtet. Um diese zu vernehmen, wenden wir uns wieder zur Apostelgeschichte. Zum erstenmale war uns in ihr Barnabas bald nach dem ersten christlichen Pfingstfeste erschienen, zum zweitenmal zeigt sie ihn uns mehrere Jahre später im neunten Kapitel.

Als nämlich Paulus zum erstemale nach seiner Bekehrung wieder nach Jerusalem kam (um's J. 40), und die Jünger die Furcht vor dem einst so schrecklichen Manne, und das Mißtrauen gegen ihn noch nicht abgelegt hatten; da nahm sich Barnabas des Neubekehrten an, führte ihn zu den Aposteln und erzählte, wie der Herr den Saulus zum Glauben gerufen, und wie dieser sofort freimüthig für den Namen Jesu sich erklärt habe. Auf welchem Wege Barnabas genauere Nachrichten über Paulus erhalten haben mochte, als die Apostel und die übrige Gemeinde Jerusalems, ist

unbekannt; aber es steht zu vermuthen, Barnabas habe kurz zuvor eine Reise nach Damaskus gemacht, und hier als dem Schauplatze der ersten Missionsthätigkeit Pauli, die volle Ueberzeugung von dessen christlichem Eifer und ungeheuchelter Glaubenstreue gewonnen. Eine andere Erklärung der näheren Bekanntschaft Barnabä mit Paulus giebt der Mönch Alexander, wenn er erzählt: schon in der Schule Gamaliels mit Saulus bekannt, bestrebte sich Barnabas früher schon, seinen Mitschüler für Christus zu gewinnen, erndtete jedoch nur Spott und Verachtung. Als nun aber der große Umschwung mit Paulus geschehen, und dieser von Damaskus nach Jerusalem zurückgekehrt war; da begegnete ihm abermals Barnabas, und redete ihn an mit den Worten: wie lange noch Saulus willst du ein Saul bleiben? Saulus aber warf sich dem Barnabas zu Füßen, bat unter Thränen wegen des Vergangenen um Vergebung, legte sein neues Glaubensbekenntniß ab, erzählte die Geschichte seiner Bekehrung, und wurde sofort von dem erstaunten Barnabas zu den Aposteln geführt [48]).

Schwerlich ist an dieser ganzen Erzählung des Cyprischen Panegyrikers etwas Wahres, darum wenden wir uns wieder zur Apostelgeschichte.

Um jene Zeit, als Barnabas sich des Paulus annahm, hatte das Christenthum in Antiochien Eingang und zahlreiche Bekenner unter den Heiden gefunden. Kurz vorher war Petrus und durch ihn die Gemeinde belehrt worden, daß auch Heiden in die Kirche aufgenommen werden könnten [49]); weil aber die Sache noch so neu und Unordnung leicht zu befürchten war, so sandten jetzt die Apostel den Barnabas nach Antiochien, damit er die dortigen Vorgänge überwache. A. G. 11, 22.

Es ist beachtenswerth, daß die Wahl der Apostel auf Barnabas fiel. Wer Vorsteher und Leiter der eben sich bildenden

48) Acta S. S. l. c, p. 441. 442. §. 16—19.
49) A. G. 10. u. 11.

ersten heidenchristlichen Gemeinde werden sollte, mußte vom sogenannten Judaistenthum frei seyn, frei von jener Befangenheit, die in beschränkter Auffassung des göttlichen Rathschlusses die alte Ordnung nicht für erloschen erkannte, und darum das Judenthum mit seiner ganzen Gesetzeslast im Christenthume noch festhalten wollte. Ein Judaist hätte nicht nach Antiochia getaugt. Barnabas muß darum eine freiere Richtung gehabt haben, sonst hätten ihn nimmermehr die Apostel zu jenem schwierigen Geschäfte ersehen können. Auf der andern Seite aber mußte der, dem sie die neue heidenchristliche Gemeinde anvertrauen wollten, auch vom andern Extreme frei, durfte in keiner dem Judenthum und dessen Institutionen feindlichen Richtung befangen seyn. Der Zusammenhang zwischen Judenthum und Christenthum war ja, besonders in praxi, noch innig und stark, die jüdischen Gebräuche wurden noch fortan von den Gläubigen beobachtet, der Tempel fortan von ihnen besucht, das Gesetz annoch befolgt, und die Zeit war noch nicht da, wo sich die junge Kirche völlig von der Synagoge trennen sollte. So wenig nun der Erstling unter den heidenchristlichen Gemeinden dem Mosaismus und dem Joche des erloschenen Gesetzes durch einen judaisirenden Eiferer unterworfen werden durfte und sollte; eben so wenig konnte die Leitung dieses Erstlings einem Mann übergeben werden, der seiner Richtung zu Folge die Differenz zwischen Heiden- und Judenchristen auf die Spitze zu treiben, erstere mit Geringschätzung gegen die jüdischen Gebräuche, und mit Mißachtung der den Judenchristen theuren Legalität zu erfüllen drohte. Weder der einen noch der andern Richtung darf demnach Barnabas gewesen seyn, und in der That hat er weder die Heidenchristen mit dem Gesetze zu beschweren versucht, noch das Band zwischen ihnen und den Judenchristen im ersten Werden zerrissen, hat vielmehr den Gemeingeist gepflegt und genährt. Das ist zugleich ein Punkt, der bei der Untersuchung über die Aechtheit des angeblichen Briefes Barnabä alle

Beachtung verdient. Zeigt sich in ihm ein beschränkter judaistischer Geist, so kann er von unserem Barnabas nicht seyn; gehört er aber dagegen dem andern Extreme an, und verräth er Mißachtung des Judenthums und seiner Institutionen, so erwächst abermal schwerer Verdacht gegen die Aechtheit des Briefes. — Doch verfolgen wir die Geschichte.

Barnabas täuschte das Vertrauen der Apostel nicht, als ein Mann voll heiligen Geistes und Glaubens (A. G. 11, 24.) befestigte er die schon gewonnenen Heiden im Christenthume, bekehrte noch eine weitere beträchtliche Menge, und freute sich des göttlichen Segens. A. G. 11, 23. 24.

Barnabas war es auch, der zuerst die Bedeutung Pauli für die Sache des Evangeliums erkannte. Wie er ihn früher, als den Neubekehrten noch Jedermann in Jerusalem mied, den Aposteln vorstellte; so holte er ihn jetzt von Tarsus herbei nach Antiochien, überzeugt, daß die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden Pauli Beruf sey. Sofort wirkten beide gemeinsam ein ganzes Jahr in der Metropole des Heidenchristenthums. (V. 43—44). Von da begaben sie sich um die Zeit, als Jakobus der ältere enthauptet ward (V. 44), nach Jerusalem, und überbrachten die auf die Prophezeiung des Agabus hin gesammelte Beisteuer der Antiochener für ihre von einer Hungersnoth bedrohten christlichen Brüder in Judäa (V. 44. A. G. 11, 30 u. 12, 25.). Der christliche Gemeingeist, den Barnabas und sein Gefährte zu nähren verstand, hielt Heiden- und Judenchristen zusammen, und jene Beisteuer war ein Zeichen dieser Gemeinschaft. Nach vollendetem Armengeschäfte kehrten beide wieder nach Antiochien zurück, wohin sie den Johannes Markus [50], den Vetter des Barnabas, mitnahmen, und traten wieder in den Verein der christlichen Leh-

50) Höchst wahrscheinlich eine und dieselbe Person mit dem Evangelisten Markus. Vgl. Credner Einl. Th. I. S. 99. De Wette Einl. S. 149.

rer zu Antiochien, deren Namen uns die Apostelgeschichte aufbewahrt hat [51]). Als diese einst, wahrscheinlich nach kurzer Zeit, zur Gottesverehrung versammelt waren, erhielten sie vom Geiste die Weisung, den Barnabas und Saulus zu dem Geschäfte auszusondern, wozu sie berufen seyen. Feierlich wurden nun beide hiefür eingeweiht, und sie traten im göttlichen Auftrage ihre erste große Missionsreise an (wahrscheinlich 45—46 n. Chr.). In Begleitung des Johannes Markus schifften sie sich in Seleucia bei Antiochien nach Cypern, dem Vaterlande des Barnabas, ein [52]), landeten in Salamis, einer der Hauptstädte der Insel, traten zuerst in den jüdischen Synagogen mit der Verkündigung des Evangeliums auf, und durchreisten die ganze Insel von Osten nach Westen bis Paphos. Hier verlangte der römische Statthalter Sergius Paulus [53]) von ihnen das Wort Gottes zu hören; und als sich Barjesu Elymas, d. h. der Magier, diesem widersetzte und den Statthalter vom Glauben abzuhalten suchte, strafte ihn Paulus mit kräftigen Worten und schlug ihn mit Blindheit. Der Statthalter aber nahm den Glauben an [54]).

---

51) Simon, mit dem Zunamen Niger, Lucius von Cyrene und Manahen, der Milchbruder des Tetrarchen Herodes. Beachtenswerth ist, daß die Apostelgeschichte 13, 1. unter allen antiochenischen Lehrern den Barnabas zuerst, den Saulus zuletzt stellt. Barnabas war der angesehenste, Paulus erst ein Anfänger.

52) Die ersten Keime des Christenthums waren schon nach dem Tode des h. Stephanus auf diese Insel gebracht worden. A. G. 11, 19.

53) Seit Augustus waren Proconsuln über Cypern gesetzt. Dio Cass. l. 53. 54. Tillemont, Mem. T. I. p. 244b. ed. Brux. 1732. 4. Die Legende macht diesen Sergius Paulus nachmals zum Bischofe von Narbonne, und verwechselt ihn mit jenem Paulus, den um die Mitte des 3ten Jahrhunderts P. Fabian als Missionär nach Gallien geschickt hatte. Letzterer Paulus ist ein Zeit- und Missions-Genosse des Pariser Apostels Dionys, den die Legende mit dem Areopagiten verwechselt hat.

54) Ob auch der Zauberer gläubig geworden sey, ist zweifelhaft. Origenes behauptet es. In Exod. T. II. p. 117. ed. B. B.

Schon hier auf Cypern begang die Ueberlegenheit Pauli über Barnabas sich zu zeigen, gegen welch Letztern der Erstere bisher eine Art von untergeordneter Stellung eingenommen hatte. Die nunmehrige Veränderung aber deutet auch der Referent in der Apostelgeschichte an. Bisher hatte er immer, wenn er beide zugleich nannte, den Barnabas vorangestellt, ja unter den Propheten und Lehrern zu Antiochien den Barnabas zuerst, den Saulus aber an der letzten Stelle genannt. Jetzt plötzlich greift er einen andern Ton und sagt A.G. 13, 13.: „Paulus und seine Gefährten."

Von Paphos schifften sie nach Perge in Pamphilien, einem kleinasiatischen Küstenlande, wo sie Markus verließ und nach Jerusalem zurückkehrte. Barnabas und Paulus aber giengen höher hinauf in das Herz Kleinasiens nach Antiochien in Pisidien, traten hier am Sabbate in der Synagoge auf, und Paulus hielt eine Rede in derselben, die großen Eindruck machte [55]). Man lud die Missionäre ein, am folgenden Sabbat wieder in der Synagoge zu erscheinen, und Juden und Proselyten begleiteten sie in ihre Herberge. Am nächsten Sabbate nun kam fast die ganze Stadt zusammen, die Missionäre zu hören. Darüber erbittert, begannen die Juden, dem Vortrage Pauli zu widersprechen, ihn selbst aber zu lästern; deßhalb wendeten sich Paulus und Barnabas an die Heiden der Stadt, fanden freundliche Aufnahme, Viele wurden gläubig, und in der ganzen Gegend verbreitete sich das Wort des Herrn. A.G. 13, 48. 49. Doch die Juden bewirkten die Landesverweisung der beiden Missionäre, und diese wendeten sich nun östlich nach Ikonium in Lykaonien. Schon stand ihnen hier Steinigung von den Juden bevor; sie aber erfuhren es, flüchteten in das benachbarte Lystra, und verkündeten hier und in der Umgegend das Christenthum. In Lystra heilte Paulus einen Lah-

55) Barnabas habe dem Paulus das Recht zu sprechen abgetreten, meint Chrys. in Act. App. hom. 19.

men, und kam dafür in Gefahr, mit seinem Gefährten göttlich verehrt zu werden. Den Barnabas nannten sie Jupiter, den Paulus aber, weil er das Wort führte, Merkur. Barnabas schien ihnen wohl an äußerer Autorität[56]), Paulus aber in der Redekraft den Vorzug zu haben; vielleicht war auch Barnabas weit älter als Paulus, wie Jupiter der Vater des Hermes. Kaum der Vergötterung entgangen wurden die Missionäre von den Juden verfolgt, und Paulus fast zum Tode gesteinigt. Deßhalb verließen beide Lystra und begaben sich in das nahe gelegene Derbe, gewannen hier Viele für's Christenthum, traten dann ihre Rückreise über Lystra, Ikonium u. s. f. an, stärkten die Neubekehrten und stellten in den Gemeinden Priester auf. Von Attalia in Pamphylien schifften sie endlich nach Antiochien in Syrien über, von wo sie ausgegangen waren, und wo sie nun erzählten, was Gott durch sie gewirkt habe. A. G. 14, 25. 26.

Barnabas war somit der Begleiter Pauli auf seiner ersten großen Missionsreise gewesen, die hin und her einen Weg von etwa 600 deutschen Stunden umfaßt haben mochte.

Nach ihrer Rückkehr hielten sich Paulus und Barnabas geraume Zeit bei den Jüngern zu Antiochien auf. A. G. 14, 27. Als sich aber der judaisirende Geist auf's Neue geltend machen wollte, und die antiochenische Gemeinde dadurch beunruhigt wurde; schickte diese ihre beiden großen Lehrer Paulus und Barnabas nach Jerusalem, auf daß sie mit den Aposteln und den Presbytern daselbst die obschwebende Streitfrage ausgleichen sollten. Sie wurden von den Aposteln und Aeltesten freundlich aufgenommen und scheinen mit diesen zuerst Privatverhandlungen gehabt zu ha-

---

56) Chrysostomus und alle alten Schriftsteller schildern den h. Barnabas als einen Mann von ehrwürdigem Aussehen und majestätischer Schönheit; den h. Paulus stellen sie hingegen als einen Mann von kleiner Leibesgestalt dar. S. Butler, Leben der Väter. Bd. 8. S. 39.

ben. Sofort ward das sogenannte Apostelconcil gehalten (J. 50 — 52), welchem Paulus und Barnabas beiwohnten, und wo sie die Zeichen und Wunder erzählten, welche Gott durch sie unter den Heiden gewirkt hatte. Barnabas erwarb sich hier das Verdienst, mitgewirkt zu haben, daß die Last des jüdischen Gesetzes den Heidenchristen nicht aufgelegt, und darum dem Christenthum seine Bestimmung zum Universalismus bewahrt wurde. A. G. 15, 1 — 30.

Ungefähr 1 bis 2 Jahre hatten Paulus und Barnabas nach dem Apostelconcil wieder zu Antiochien zugebracht, da machte jener diesem den Vorschlag zu einer neuen gemeinsamen Missionsreise, um die von ihnen schon gestifteten Gemeinden wieder zu besuchen. Barnabas geneigt ihn zu begleiten, wollte seinen Vetter Markus wieder mitnehmen, und als Paulus durchaus nicht darein willigte, weil Markus schon auf der ersten Missionsreise sie verlassen hätte, so trennten sich beide und schlugen verschiedene Wege ein, Barnabas von Markus, Paulus von Silas begleitet. Barnabas lehrte nun wieder auf Cypern, und hernach wohl auch in andern, uns nicht genannten Gegenden. A.G. 15, 39.

Ohne Zweifel hatten in dem entstandenen heftigen Streite (παροξυσμός) zwischen Paulus und Barnabas beide gefehlt, aber auch beide einiges Recht, welches jeder einseitig verfocht. Barnabas war ohne Zweifel überzeugt, daß in seinem jungen Vetter, ungeachtet jener frühern Uebereilung oder Schwäche, viele für's Christenthum brauchbare Tüchtigkeit ruhe, und wollte ihn deßhalb — nicht aus blinder Verwandtenliebe — wieder mit sich nehmen. Das war sein Recht. Paulus aber sah ein, daß dem Markus eine ernste Rüge gehöre, und konnte wohl glauben, derselbe sey untüchtig zum Missionsberufe. Das war Pauli Recht. Daß sie heftig wurden, war ihre beiderseitige Schwäche [57].

57) Vgl. Olshausen, Commentar Th. 2. S. 732. Anm.

Der Streit aber hatte jetzt die für die Ausbreitung des Christenthums ersprießliche Folge, daß die Mission unter den Heiden zwei Richtungen einschlug, deren eine von Paulus, die andere von Barnabas verfolgt wurde. Wie lange, und in welchen Ländern sofort Barnabas das Evangelium verkündiget habe, darüber schweigt die Apostelgeschichte, die sich von nun an ausschließlich mit Paulus beschäftigt. Und wenn auch sonst in der h. Schrift der Name des Barnabas noch genannt wird; so werden uns doch dabei keine reichhaltigen und genügenden Aufschlüsse über seine *späteren* Lebensverhältnisse gegeben. Doch dienen diese Stellen dazu, die Biographie des Barnabas einigermaßen zu vervollständigen.

Nach I. Cor. 9, 5. 6. könnte es scheinen, Barnabas habe zur Zeit der Abfassung dieses Briefes (wahrscheinl. J. 57), also ungefähr 4 Jahre nach seiner Trennung von Paulus noch Missionsreisen gemacht, denn Paulus sagt in der angeführten Stelle: „sollten nur ich und Barnabas allein das Recht nicht haben, die Handarbeit zu unterlassen." Demnach hat Barnabas, wie Paulus, auf seinen Missionen von der eigenen Handarbeit sich ernährt; aber es muß zweifelhaft bleiben, ob hier jene Mission, die er in den Jahren 45 und 46 in Gemeinschaft mit Paulus gemacht hatte, gemeint sey, oder ob Barnabas nach der Trennung von seinem frühern Gefährten noch weitere Bekehrungsreisen unternommen und auch auf ihnen jene Sitte bewahrt habe. Ja es wäre sogar möglich, daß Barnabas wieder in Verbindung mit Paulus getreten und eben (J. 57) bei diesem anwesend gewesen wäre, als er den ersten noch vorhandenen Brief an die Corinther schrieb. — Doch von dieser Annahme und ihrer Unwahrscheinlichkeit später.

Etwas Anderes, als der griechische Text, sagt die Vulgata in der eben angeführten Stelle über Barnabas aus. Sie las nämlich den griechischen Text (V. 6.) anders und übersetzte:

aut ego solus et Barnabas, non habemus potestatem, hoc operandi, „sollten nur ich und Barnabas das Recht nicht haben, so zu handeln“ [58]), d. h. uns von einer christlichen Frau auf unsern Missionen begleiten zu lassen. Barnabas wäre demnach, wie Paulus, unverheirathet, wenigstens nicht in Gesellschaft seiner Frau auf seinen Missionen gewesen [59]). Ob jedoch Barnabas noch zur Zeit, als Paulus dieß schrieb (J. 57) in Missionsthätigkeit war, oder ob sich jene Worte auf die früheren Zeiten der gemeinsamen Missionsreise (J. 45—46) zurückbeziehen, muß auch bei der Uebersetzung der Vulgata unentschieden bleiben, deren Lesart überdieß gegen die griechische, kritisch bestätigte, zurückstehen muß.

Von Barnabas spricht Paulus weiter im Briefe an die Galater. Was er aber hier von ihm berichtet, bezieht sich nicht auf die Zeit der Abfassung des Galaterbriefes selbst (J. 55—56), sondern auf eine mehr oder weniger frühere. Die Reise insbesondere, deren hier Paulus (Gal. 2, 1.) gedenkt, und die er nach 14 Jahren (von seiner Bekehrung an) zugleich mit

---

58) Sie las also: ἢ μόνος ἐγὼ καὶ Βαρνάβας οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν οὕτως ἐργάζεσθαι statt [τοῦ] μὴ ἐργάζεσθαι. Schon mehrere alte lateinische Kirchenväter, Tertullian, Ambrosius und Augustinus lasen ebenso, wie die Vulgata. S. Calmet, Comment. in Ep. I. ad Cor. c. IX. und Griesbach in Apparatu.

59) Von der Ehelosigkeit des Barnabas spricht auch der abyssinische Kirchenliederdichter, aus dem die Bollandisten folgende Strophe in lateinischer Uebersetzung beibringen: „salutem dico Barnabae, qui nullis carnis vinculis detentus fuit, quo minus Spiritu sancto actus, statuta ejus impleret, verbi ministerio potens. Cum ab hoc mundo migrasset, et ardor ignis esset exstinctus, pollinctum est corpus ejus manibus Marci Evangelistae.“ Acta S. S. l. c. p. 421. Letzteres hat sehr nahe Verwandtschaft mit der Nachricht des Mönchs Alexander. — Daß übrigens Barnabas keine Frau bei sich geführt habe, gleich Paulus, läßt sich auch bei der Lesart des griechischen Textes aus dem ganzen Zusammenhange erschließen. S. Billroth z. d. St.

Barnabas und Titus nach Jerusalem gemacht haben will, ist höchst wahrscheinlich die um's Jahr 51 zum Apostelconcil unternommene [60]), wovon schon oben die Rede war. In diese Zeit (J. 51) fällt auch, was Paulus V. 9 erzählt, daß die Häupter der Apostel, Jakobus (d. j.), Petrus und Johannes ihm und dem Barnabas die Hand zur Gemeinschaft gereicht und sie als die Apostel der Heiden anerkannt hätten. Auch dieß muß sich während ihres Aufenthaltes beim Apostelconcil ereignet haben.

Etwas Neues dagegen berichtet uns V. 13 desselben zweiten Kapitels im Galaterbriefe. Hier erzählt nämlich Paulus, wie sich selbst Barnabas durch die Ankunft der judaisirenden Eiferer in Antiochien zu demselben Fehltritte habe verleiten lassen, wie Petrus. Der Nachdruck, den Paulus darauf legt, daß sogar Barnabas die Gemeinschaft mit den Heidenchristen zu Antiochien abgebrochen und jenes verstellte Betragen angenommen habe, zeigt, wie weit dieser sonst von beschränkten, judaistischen Ansichten entfernt gewesen sey, und wie sehr er die Freiheit der Heidenchristen vom Gesetze und ihre volle Ebenbürtigkeit im Reiche Gottes anerkannt habe. Nebenbei erscheint aber Barnabas doch noch nicht ganz von allem jüdischen Sauerteige gereinigt, seine Richtung ist noch weniger frei, oder doch weniger durchgebildet in der Freiheit, als die des Paulus, und er läßt sich sogar bis zu einer wirklich beschränkten, die Heidenchristen mißachtenden Handlungsweise verleiten. Es ist dieß meines Erachtens ein Umstand, der für die spätere kritische Frage, für die Untersuchung der Aechtheit unseres Briefes, von nicht geringem Belange ist.

Es fragt sich nun weiter, in welche Zeit das eben besprochene Ereigniß zu Antiochien zu versetzen sey. Zwei Ansichten hierüber

60) Vgl. Neander, Gesch. der Pflanzg. Th. 1. S. 89. 90. Olshausen, Commentar. Th. 2. S. 723. Anmerk. und die 2te chronolog. Tafel S. 550. Schott, Erörterung einiger wichtig. chronol. Punkte in der Lebensgesch. d. Ap. Paulus. S. 104—109.

haben besondern Anspruch auf Beachtung. Die eine will den Vorfall in die nächste Folgezeit nach dem Apostelconcil verlegen, also etwa in's Jahr 52, die andere dagegen glaubt ihn erst nach der Rückkunft Pauli von seiner zweiten Missionsreise ansetzen zu dürfen (J. 55). Für jede der beiden Computationen lassen sich Wahrscheinlichkeitsgründe aufbringen, die einander so ziemlich die Wage zu halten im Stande sind [61]). Doch scheint das Zünglein auf die Seite des Jahres 52 sich hinüber zu neigen. Eben erst hatte das Apostelconcil entschieden, daß die Heidenchristen frei seyn sollen von der Last des Gesetzes; aber über die Judenchristen und ihre Stellung zum alten Gesetze hatte die heilige Synode keinen Ausspruch gethan. In so früher Zeit nun konnten selbst ein Petrus und Barnabas noch schwanken, ob sie es vor ihrem eigenen Gewissen und vor den Augen der Welt verantworten könnten, wenn sie sich nicht mehr vom Gesetze gebunden erachteten und Handlungen erlaubten, die dem gehorsamen Sohne Mosis nicht zustanden.

Doch es wäre möglich, daß das Ereigniß auch in's Jahr 55 fiele, aber auf keinen Fall kann hieraus erschlossen werden, was Manche daraus ableiten wollten, daß sich nämlich Paulus und Barnabas nicht blos überhaupt ausgesöhnt [62]), sondern auch wieder enger vereinigt hätten zu gemeinsamen Missionsunternehmungen, wie früher, kurz, daß Barnabas wieder Reisefährte Pauli gewesen sey.

Diese Meinung will man noch mehr durch II. Cor. 8, 18 ff. begründen. Paulus sagt in dieser Stelle, er habe dem Titus auf seiner Reise zu den Corinthern einen Bruder mitgegeben, der bei allen Gemeinden als Lehrer des Evangeliums im besten Rufe stehe, und auch von den Gemeinden zum Reisegefährten Pauli gewählt

61) Neander, Gesch. d. Pflanzg. Th. 1. S. 187. Anm. 1. Olshausen, Comment. Th. 2. S. 759. Winer, Ep. ad Gal. p. 62. 63.

62) Paulus gedenkt öfter des Barnabas I. Cor. 9, 5. 6. Gal. 2, 1. 9. 13. Später ist sogar der Vetter des Barnabas, wegen dessen die ganze Spannung entstand, wieder bei Paulus.

worden ſey. Hiezu bemerkt Chryſoſtomus: „einige halten dieſen Bruder für Lukas, andere für Barnabas [63]).“ Er ſelbſt giebt kein Urtheil ab. Ganz entſchieden aber verſteht Theodoret darunter den Barnabas, denn dieſer ſey von der Gemeinde von Antiochien (A. G. 13, 3.) zum Reiſegefährten Pauli gewählt worden. Dieſem alten Exegeten hat in den neuern Zeiten beſonders Gallandius [64]) beigeſtimmt, und daraus den Schluß gezogen, Barnabas habe ſich nach jener Entzweiung wieder in die Geſellſchaft Pauli begeben und ſey von Letzterm im J. 57 (Abfaſſungszeit von II. Cor.) nach Corinth mit Titus geſchickt worden.

Dieſe Vermuthung hat aber in der That nur wenig Empfehlenswerthes. Offenbar nimmt unter den Boten des Paulus nach Corinth Titus den erſten Rang ein, er iſt, ſo zu ſagen, das Haupt der apoſtoliſchen Geſandtſchaft; der Bruder aber, der ihn begleitet, muß eine, wenigſtens um etwas, unbedeutendere Stellung eingenommen haben, als Titus. Wie könnte aber Barnabas dem Titus untergeordnet erſcheinen, er, ein ſo alter, ſo geprüfter, ſo hochverdienter und angeſehener Lehrer der Kirche, wahrſcheinlich ein unmittelbarer Jünger Chriſti, einer der 70, die ſich der Herr ſelbſt auserwählt hatte zu Boten des Heils? Er kann unmöglich neben Titus als Nebenperſon auftreten. Deßhalb hat auch jene Vermuthung Theodorets und einiger Früheren ſo wenig Anklang gefunden, und weit natürlicher haben ſich ſo viele große Bibelforſcher nach einem weniger berühmten Manne umgeſehen, um in ihm den Begleiter des Titus zu entdecken. Die Einen dachten an Silas, Ligtfoot an Johannes Markus, die Meiſten und ſchon Origenes [65]) und Hieronymus [66]) an Lukas. Dieſer letztern Anſicht iſt in den neueſten Zeiten auch Olshauſen [67]) beigetreten,

63) In Ep. II. ad Cor. VIII. Opp. T. III. p. 565.
64) Bibl. vet. P. P. T. I. Proleg. p. xxxiv.
65) Homil. I. in Luc. T. III. p 933. ed. B. B.
66) De vir. ill. c. 7. Vgl. Calmet zu II. Cor. 8, 18.
67) Comment. Th. 3. S. 783.

und er hat darauf aufmerksam gemacht, daß a) Lukas in den Subscriptionen als Ueberbringer des Briefs genannt werde; b) daß derselbe A. G. 20, 1. aufhöre, in der ersten Person der Mehrzahl zu erzählen, was darauf hinweise, daß er den Apostel verlassen habe, diese Stelle gehöre aber gerade in die Zeit der Abfassung des zweiten Schreibens an die Corinther; c) das χειροτονηθεὶς (was den Theodoret zu seiner Vermuthung verleitet hat) deute hier nur an, daß die Gemeinden in Macedonien eine Thätigkeit bei der Wahl der Deputirten an die Corinther ausgeübt hätten.

Nehmen wir hiezu noch, was wir oben über das Rangverhältniß zwischen Titus und seinem Begleiter bemerkt haben, so paßt auch dieß weit eher auf Lukas [68]), als auf Barnabas, und es ergiebt sich uns große Wahrscheinlichkeit, daß nicht Letzterer in der Stelle II. Cor. 8, 18. gemeint sey. Damit verliert zugleich die Vermuthung, Barnabas habe sich noch im J. 57 in der Gesellschaft Pauli befunden, eine ihrer Hauptstützen, und zugleich verlieren wir eine Nachricht über die späteren Lebensjahre unseres apostolischen Mannes.

---

68) Vielleicht war dieser erst im Verlaufe der zweiten Missionsreise zu Troas (ums J. 52—53) in die Gesellschaft Pauli getreten, wie aus A. G. 16, 10. erschlossen wird. S. Tillem. Mem. T. II. p. 251. Not. sur. S. Luc. Neander, G. d. Pflanzg. S. 149. Olshausen, Comment. Th. 2. S. 736. Dann wäre Titus nach Gal. 2, 1 ff. ein älterer Gefährte Pauli, schon zur Zeit des Apostelconcils (J. 51) ihm verbunden. Uebrigens erhebt de Wette (zu A. G. 16, 10.) dagegen Einsprache, daß aus jener Stelle der Apostelgeschichte, wo der Referent zuerst der ersten Person der Mehrzahl sich bedient, gefolgert werden könne, jetzt sey Lukas in die Gesellschaft eingetreten. Vielmehr sey der Reisebericht wahrscheinlich von Timotheus, und Lukas habe ihn sodann in seine Geschichte ohne Veränderung aufgenommen. Wenn jedoch de Wette glaubt (S. 118), daß Lukas erst später in Pauli Gesellschaft gekommen sey; so gestaltet sich das von uns in Anspruch genommene Rangverhältniß zwischen ihm und Titus nur noch stärker.

Nicht übersehen dürfen wir, daß in den Jahren 62 bis 64 der Vetter des Barnabas, Johannes Markus, wegen dessen sich die beiden Heidenapostel um's J. 53 getrennt hatten, wieder in der Gesellschaft Pauli erscheint. So ersehen wir aus Coloss. 4, 10.: „es grüßen euch Aristarchus, mein Mitgefangener, und Markus, der Vetter des Barnabas." Ebenso meldet Paulus dem Philemon (V. 24) einen Gruß von Markus, Aristarchus und Andern. Demnach ist der Vetter des Barnabas der Genosse Pauli in dessen erster römischer Gefangenschaft (62—64) gewesen [69]). Später war Markus in der Gesellschaft Petri [70]), und noch später in der des Timotheus zu Ephesus, denn als Paulus aus der zweiten römischen Gefangenschaft seinen zweiten Brief an Timotheus schrieb, verlangt er von diesem, daß er bald zu ihm komme und den Markus mit sich bringe [71]).

Was resultirt nun aber aus all' diesem für die Biographie unseres Barnabas? Es ist auffallend, daß Markus sich wieder bei Paulus befindet. Zur Erklärung dieses Umstandes lassen sich drei Fälle denken, entweder a) ist auch Barnabas wieder in die Gesellschaft Pauli getreten, wie Gallandius meint [72]); oder b) Barnabas hat seine Missionswirksamkeit gänzlich aufgegeben, und sein thateneifriger Vetter hat sich darum wieder zu Paulus verfügt; oder endlich c) Barnabas war in jenen Zeiten schon todt, und darum die anderweitige Thätigkeit seines Vetters natürlich.

Für ganz unwahrscheinlich halte ich nun die erste Vermuthung, daß Barnabas sich um jene Zeit wieder in Gesellschaft

69) Ueber die Chronologie vgl. Schott, Erörterung einiger wichtigen chron. Punkte. S. 116—156.

70) I. Petr. 5, 15. vgl. Hug, Einl. Th. 2. S. 65. Dagegen Credner, Einl. Th. 1. S. 99.

71) II. Tim. 3, 11. Vgl. Mack, Comment. über die Pastoralbriefe S. 516. 525 ff.

72) Bibl. vet. P. P. T. I. Proleg. xxxiv.

Pauli befunden habe. Nirgends erwähnt der Apostel in seinen späteren Briefen dieses Begleiters. Seinem Sendschreiben an die Colosser hat Paulus eine Menge von Grüßen seiner Umgebung beigefügt, er nennt den Aristarch, den Jesus Justus, den Epaphras, Lukas, Demas und Markus, den Vetter des Barnabas, aber von Letzterem selbst weiß er ihnen nichts zu melden. Gleich zahlreiche Grüße finden sich am Ende des kleinen, um dieselbe Zeit geschriebenen Briefs an Philemon, und die Personen, die den Philemon grüßen lassen, sind ganz dieselben, wie die im Colosserbriefe, nämlich Epaphras, Markus, Aristarch, Demas und Lukas, nur ein Einziger fehlet, Jesus Justus. Sollte nun in beiden Briefen, in dem an die Colosser und an Philemon, Paulus den Barnabas vergessen, oder absichtlich übergangen haben? Noch mehr. Als Paulus, wahrscheinlich gegen Ende der ersten römischen Gefangenschaft, seinen Brief an die Philipper schrieb, war Timotheus bei ihm. Diesen ehrt er nun im besagten Schreiben auf eine ausgezeichnete Weise, er giebt ihm den Vorzug vor allen seinen andern Genossen (Phil. 2, 19. 20.), und stellt den Namen des Timotheus neben seinen eigenen in dem den Brief eröffnenden Gruße. Und von Barnabas ist abermal gar keine Rede. Es ist darum auch nicht anzunehmen, daß sich dieser in der Gesellschaft Pauli während der ersten römischen Gefangenschaft befunden habe.

Weit mehr haben dagegen die zweite und dritte Vermuthung für sich. Wenn Barnabas dazumal aufgehört hatte, für Missionen thätig zu seyn, oder wenn er gar schon gestorben war, so konnte Markus gar wohl einen neuen Schauplatz seiner Thätigkeit suchen, und sich einem Manne anschließen, in dessen Begleitung er in jüngern Jahren seine Missionsthätigkeit begonnen hatte, und dessen vielbewegtes Leben ihm zu zeigen Gelegenheit gab, wie sehr er unterdessen an Kraft und Ausdauer im Dienste des Evangeliums zugenommen habe. Seiner bediente sich sofort Paulus während der ersten Gefangenschaft zu einer Sendung in's

Morgenland (Coloss. 4, 10). Aus Veranlassung dieser mag er zu Petrus nach Babylon, und auf der Rückkehr zu Timotheus nach Ephesus gekommen seyn, von wo ihn Paulus während seiner zweiten römischen Gefangenschaft wieder zu sich rief. II. Tim. 4, 11.

Die Vermuthungen sub lit. b. und c. erklären demnach beide die Trennung des Markus von seinem Vetter Barnabas, und den Aufenthalt des Erstern bei Paulus, Petrus und Timotheus. Am wahrscheinlichsten scheint mir übrigens, es habe der Tod des Barnabas den Markus wieder zu Paulus geführt. Daß dieses Todes aber im Colosserbriefe 4, 10. nicht erwähnt wird, kann hiegegen nicht von Bedeutung seyn, denn Paulus konnte den Markus als Vetter des Barnabas bezeichnen, wenn Letzterer auch schon gestorben war.

Von größter Wichtigkeit wäre es für uns, die letzten Schicksale und besonders das Todesjahr des Barnabas zu wissen; aber gerade hier verlassen uns die sicheren Nachrichten gänzlich, und unverbürgte Sagen treten an ihre Stelle. Hören wir zuerst die Acta et Passio Barnabae in Cypro, die von Johannes Markus herrühren wollen [73]). „Nach jenem Zwiste zwischen Paulus und Barnabas, sagen sie, sprach Letzterer also: ich reise nun nach Cypern, um dort die Marterkrone zu finden, wohl wissend, daß ich dein Antlitz nicht mehr sehe, Vater Paulus [74]). Und er warf sich dem Paulus zu Füßen, und weinte heftig. Paulus aber erwiederte: es ist mir in dieser Nacht der Herr erschienen, und hat zu mir gesprochen: du sollst den Barnabas nicht hindern, nach Cypern zu reisen, denn dort wird er Viele für den Glauben gewinnen u. s. f. Barnabas sey sodann mit Markus nach Laodicea [75]) gegangen, um von da nach Cypern zu überschiffen. Aber

73) Acta S. S. l. c. p. 431 sq.

74) Die Traditionen, auf welchen diese Akten beruhen, wissen demnach nichts von einer spätern Wiedervereinigung der beiden Heidenapostel.

75) In Syrien, südlich von Antiochien, am Meere.

der Wind war ungünstig, deßhalb gelangten sie nicht an den Ort ihrer Bestimmung, sondern nach Coratium [76]), von da nach Isaurien und auf die Insel Pithiusa. Hier sahen sie sich genöthigt, zu landen und drei Tage zu verweilen. Ein Mann, Namens Euphemus, nahm sie auf. Sofort segelten sie Aconesia vorbei und gelangten nach Anemurium [77]). Hier landeten sie abermals, und Barnabas bekehrte mehrere Heiden. Von da erst kamen sie nach Cypern, landeten zu Cromiaciates [78]), trafen hier die Tempeldiener [79]) Timo und Ariston, und fanden bei ihnen gastliche Aufnahme. Timo, eben am Fieber krank, wird von ihnen durch Händeauflegung geheilt. Anderen Kranken legte Barnabas das von Matthäus empfangene heilige Buch [80]) auf, und auch sie genasen. Die Stadt der Lapithen [81]) mußten sie umgehen, weil man ihnen den Eintritt verweigerte, und sie kamen über das Gebirg nach dem Kastell Lampadistum, der Heimath Timo's, wo sie bei Herakleon Einkehr nahmen. Dieser war aus Tamassus [82]), und soll schon auf der ersten Missionsreise von Paulus und Barnabas bekehrt worden seyn. Er ward nun zum Bischof geweiht, und eine christliche Kirche in einer Höhle bei Tamassus etablirt. Weiter kamen sie nach der Hauptstadt Paphos, und bekehrten hier den Tempeldiener Rhodon, der sie sofort begleitete. Auch den Barjesu oder Elymas [83]) trafen sie

76) Eigentlich Coroceſium an der Küſte von Pamphilien.

77) Stadt und Vorgebirg in Sicilien.

78) Κρομμυου ἀκρα, Cromnyu-Acris. Vgl. Cic. XII. Ep. 13. und Biſchoff u. Möller's Lex. S. 287. 288. u. d. A. Ceparum.

79) Wahrſcheinlich waren ſie dieß vor ihrer Bekehrung zum Chriſtenthums.

80) Davon ſpäter.

81) Lapethus oder Lapathus, Stadt auf der Nordküſte der Inſel Cypern.

82) Im Norden von Cypern.

83) S. A. G. 13, 8—11. und oben S. 19.

wieder, und abermal legte er den Missionären Hindernisse in den Weg. Deßhalb begaben sie sich gen Curium [84]). Auf dem Wege dahin sahen sie die unzüchtigen Spiele der Cyprier, und entrüstet ließ Barnabas den westlichen Theil des Berges über die Schamlosen herstürzen. An den Thoren von Curium aber stellte sich ihnen, durch Barjesu aufgereizt, eine große Menge Juden entgegen und verhinderte sie am Eintritte in die Stadt. Am andern Tage trafen sie wieder einen Bekannten, Namens Aristoclianus, den Paulus und Barnabas früher zu Antiochien vom Aussatze gereinigt und zum Bischofe seiner Vaterstadt, deren Name nicht genannt wird, geweihet hatten. Weiter kamen sie nach Amathunt, wo sie kaum bei einer alten Frau eine Aufnahme fanden, denn auch hier hatte Barjesu ihnen entgegen gewirkt. Endlich gelangten sie nach Salamis, traten in die Synagoge ein, und Barnabas erklärte mit günstigem Erfolge das von Matthäus erhaltene Evangelium. Zwei Tage nachher kam auch Barjesu [85]) an, und reizte die Juden auf. Barnabas ward ergriffen, an einem Stricke um den Hals aus der Synagoge auf ein Feld außerhalb der Stadt geschleppt und verbrannt, so daß selbst seine Gebeine zu Asche wurden. Am nächsten Tage wollten die Juden auch diese Asche in's Meer werfen. Aber Markus nahm sie mit einigen andern christlichen Freunden zur Nachtzeit hinweg, brachte sie in eine Höhle, und verbarg hier die Asche nebst dem Evangelium des Matthäus. Solches geschah nach ägyptischer Rechnung am 17ten Tage des Monats Payni, τῇ δὲ γενεᾷ ἔτους ιβ', oder nach römischer Monatsrechnung, den 11. Juni [86]).

---

84) Oestlich von Paphos.

85) Er ist hier für Barnabas etwas Aehnliches, was in den Clementinen Simon der Magier dem Apostel Petrus gegenüber ist.

86) Acta S. S. l. c. n. 39—48. p. 432—435. Der Cardinal Sirlet übersetzte: anno autem 102 post natalem diem Domini, als ob er statt ιβ' die Zahl ρβ' gelesen hätte. Dieß wird auch als richtige Lesart von den Bollandisten vorausgesetzt, nur rech-

In welch Zeit fällt nun dieser Sage zu Folge der Tod des h. Barnabas? Die Antwort auf diese Frage ist uns leider dadurch unsicher gemacht, daß wir nicht mehr mit Bestimmtheit angeben können, a) welches der richtige Text des Pseudomarkus sey, ob wirklich das Jahr ρβ′ (102) dort angegeben gewesen sey, oder nicht, und b) nach welcher Aera der Tod des Barnabas in's Jahr 102 falle. Das Datum des Monats wird zwar von Pseudomarkus auf ägyptische Weise bestimmt; aber wir sind dadurch noch nicht zu der Annahme berechtigt, auch die Jahreszahl sey nach der alexandrinischen Aera angegeben. Wäre sie dieß, und wäre die Lesart ρβ′ die richtige; so wäre Barnabas im Jahr 72 nach Christus gestorben, denn die alexandrinische Aera beginnt mit dem 1ten Thot (29 August des Jahres 30 v. Chr. [87]). Diesem widerspricht aber die eigene Angabe des Pseudomarkus, wornach der Todestag Barnabä am 11ten Juni ein Montag gewesen seyn soll [88]). Solches hat nur statt in einem Jahre, welches G zum Sonntagsbuchstaben hat, was beim Jahre 72 nicht der Fall

---

nen sie die 102 Jahre nicht von der Geburt Christi an, weil solche Aera in alten Zeiten gar nicht vorhanden war. Der Bollandist versteht vielmehr unter γενεα etwas Aehnliches, wie die spätere Indiktionen, kleinere Perioden einer größeren Aera, und meint nun, es habe ursprünglich geheißen: „ἔτους ρβ′, γενεῆς δὲ ἔτους ιβ′," im J. 102, dem 12ten der Genea. Acta S. S. p. 422. Beachtenswerth ist, daß die Abyssinischen Christen den Todestag des Barnabas nicht am 11ten Juni, wie die Griechen und Lateiner, sondern am 21. Chiac=27. Dezember feiern. Acta S. S. l. c. p. 421[a]. Richtig ist übrigens, daß der 17te Payni der alexandrinischen oder neuägyptischen Zeitrechnung mit dem 11ten Juni der julianischen zusammentrifft, und historisch ist weiter, daß die alexandrinische Art, den Monatstag zu bestimmen, seit dem ersten christlichen Jahrhundert unter den Christen insbesondere gar nicht selten war. S. Ideler, Handbuch d. Chronolog. Bd. I. S. 140. u. 143. 151.

87) S. Ideler l. c. S. 154. 155.

88) Acta S. S. n. 48. p. 435.

war [89]). Vielleicht, und so meint der Bollandist, ist bei Pseudomarkus das Jahr 102 der Antiocheniſchen Aera gemeint, welche gar wohl in dem benachbarten Cypern gebräuchlich seyn konnte. Diese Antiocheniſche Aera beginnt mit dem Jahre 49 vor Christus [90]), oder mit dem Siege des Cäsars über Pompejus bei Pharsalus. Das 102te Jahr dieser Zeitrechnung fällt mit dem Jahre 53 nach Chr. G. zusammen. Dieses Jahr hat noch die weitere Eigenschaft, daß in ihm wirklich G der Sonntagsbuchstabe ist, der 11te Juni demnach auf einen Montag fiel, was noch weiter A. 59, 64, 70, 81 u. s. f. statt hatte.

Eine andere Zeitbestimmung leitet Mazochius [91]) aus derselben Stelle der Marterakten her, und sucht mit allem Aufwande von Gelehrsamkeit nachzuweisen, wie sich aus ihnen das Jahr 76 unserer Zeitrechnung als Todesjahr des Barnabas ergebe. So wenigstens versichert uns Gallandius. Die Gründe des Mazochius selber können wir nicht angeben, denn die betreffende Schrift dieses italienischen Gelehrten war uns nicht zugänglich. Wir sehen aber, wie wenig fest auch die Baumaterialien sind, mit denen wir auf dem an sich unsichern und schwankenden Boden der Legende ein chronologisches Gebäude aufführen sollten.

Weit mehr mit der Berechnung des Bollandisten, als der des Mazochius stimmt die Angabe des Mönchs Alexander überein [92]). Seiner Erzählung zu Folge hat nämlich Markus dem Willen und Auftrage des Barnabas gemäß, nach dem Tode des Letztern sich zu Paulus begeben. Er traf ihn aber zu Epheſus, und

89) Im J. 72, einem Schaltjahre, war ED der Sonntagsbuchstabe. S. die Tabelle bei Ideler, Bd. II. S. 188.

90) Nicht 48, wie der Bollandist irrig mit den Assemani annimmt. S. Ideler, B. I. S. 162. 466. 467.

91) Mazoch. Comment. in vetus marmoreum S. Neapolitanae ecclesiae Kalendarium. Vol. II. p. 570—572. Galland. Bibl. etc. T. I. Prol. p. xxxv.

92) Acta S. S. l. c. p. 445. n. 30.

gieng mit ihm später nach Rom. Offenbar ist hier der dreijährige Aufenthalt Pauli zu Ephesus während seiner dritten Missionsreise (J. 55—57, nach Andern, z. B. Schott, 54—56) gemeint, und der Tod Barnabä fiele demnach zwischen die Jahre 54 bis 57, oder auch schon A. 53 n. Chr.

Von den Angaben des Mazochius und Papebroch, so wie von der des Mönchs Alexander, weicht ferner das römische Brevier ab, wenn es den Tod Barnabä in's siebente Jahr Nero's, d. h. in's Jahr 61 der christlichen Zeitrechnung verlegt[93]). Wie das Brevier zu dieser Zeitbestimmung gekommen sey, wissen wir nicht; aber Papebroch hat gefunden, daß in den 5 alten Brevieren, welche er untersuchte, und die in den Jahren 1479 bis 1524 erschienen, das Todesjahr Barnabä gar nicht erwähnt wird[94]). Zum erstenmale werde dasselbe angegeben in dem A. 1536 gedruckten und von Cardinal Quinonius redigirten Breviere; es sey darum wahrscheinlich, daß jene Zeitbestimmung diesen Kirchenfürsten zum Autor habe. Seine Gründe für dieselbe sind gänzlich unbekannt.

So sehen wir uns denn bei der wichtigen Frage nach dem Todesjahr Barnabä von jeder sichern Antwort verlassen. Ob der Bollandist und der Mönch Alexander, oder das römische Brevier Recht habe, das könnte uns für die weitere kritische Untersuchung ziemlich gleichgültig seyn. Denn es mag Barnabas schon im Jahre 53 oder zwischen 55 und 57, oder erst im J. 61 gestorben seyn; immerhin kann er in allen drei Fällen der Ver-

---

93) „Navigavit in Cyprum: ibique circiter septimum Neronis annum tertio Idus Junii ad apostolici muneris laudem martyrii coronam adjunxit.“ XI. Jun. Lect. VI.

94) Vgl. den Brief Papebroch's an Wilh. Ernst Tenzel, abgedruckt in der Fabricius'schen Ausgabe des Catal. script. eccles. von Hieronymus u. s. w. p. 39. Wir fügen bei, daß auch das römische Martyrologium nur den Todestag, nicht das Todesjahr des B. angiebt.

fasser des seinen Namen tragenden Briefes nicht seyn, da dieser sichtlich, nach K. 4 und 16, erst nach der Zerstörung Jerusalems, also nach dem J. 70 geschrieben ist. Die Berechnungsweise des Mazochius dagegen läßt für die Autorschaft Barnabä die chronologische Möglichkeit offen, indem sie seinen Tod erst in's Jahr 76 verlegt.

Wir enthalten uns ein decisives Urtheil über die chronologische Frage abzugeben, können uns aber der Vermuthung nicht entschlagen, Barnabas sey wahrscheinlich schon ziemlich lange vor der Zerstörung Jerusalems gestorben. Hiefür spricht einmal a) daß sein Vetter Markus vom Jahre 62 an sich wieder in der Gesellschaft Pauli, später in der des Petrus und Timotheus befindet; b) daß es am natürlichsten ist, anzunehmen, er habe seinen um ihn hochverdienten Verwandten erst nach dessen Tode verlassen; was c) die Cyprische von Pseudomarkus [95]) und dem Mönch Alexander repräsentirte Tradition ausdrücklich angiebt, indem sie den Markus beim Tode Barnabä anwesend seyn, und dann erst, dem ausdrücklichen Willen Barnabä gemäß, zu Paulus gehen läßt. So wahrscheinlich uns aber der frühzeitige Tod Barnabä ist, so wenig läßt sich mit voller Evidenz etwas hierüber behaupten.

Oben haben wir angegeben, wie die angeblich von Markus verfaßten Marterakten die letzten Schicksale und den Tod des heiligen Barnabas erzählen. Zur Vervollständigung müssen wir nun auch den Mönch Alexander hierüber hören, der einiges beibringt, was nicht ganz ohne Interesse seyn möchte. An die Apostelgeschichte 15, 39. sich anschließend läßt Alexander unsern Barnabas nach der Trennung von Paulus alsbald auf Cypern landen, ohne ihn zuvor, wie die Marterakten thun, durch widrige Winde an die klein-

95) Pseudomarkus zeigt so genaue und specielle Kenntnisse der Cyprischen Lokalitäten, daß man ihn wohl für einen Cyprier halten kann, wie man denn überhaupt eine solche Schrift vom Martertod Barnabä auf Cypern am ehesten von einem Cyprier selber erwarten darf.

asiatischen Küsten zu führen [96]). Er durchzieht sofort die ganze Insel, gewinnt Viele für's Evangelium, und kommt endlich nach Salamis, wo er alle Sabbate mit günstigem Erfolge in der Synagoge auftrat. Nach einiger Zeit kamen aber Juden aus Syrien, die das Volk gegen ihn aufreizten, den Prediger der Lüge bezüchtigten u. d. gl. Barnabas sah jetzt sein Ende nahe, sprach noch herzliche Worte zu den Gläubigen, nahm von ihnen rührenden Abschied [97]), und feierte noch mit ihnen das Abendmahl. Dann nahm er seinen Vetter bei Seite, gab ihm Aufträge wegen seines Begräbnisses, und ertheilte ihm die Weisung, nach seinem Tode sich zu Paulus zu begeben. Nachdem dieß geschehen, betrat Barnabas die Synagoge, und begann in ihr Christum zu predigen. Die syrischen Juden aber legten Hand an ihn, sperrten ihn ein bis zur Nacht, schleppten ihn dann hinaus, und nachdem sie ihn gesteinigt, wollten sie auch seinen Leichnam durch Feuer vertilgen. Doch dieses verletzte ihn nicht, und so ward es dem Markus möglich, den Leichnam heimlich hinweg zu nehmen, und in einer Höhle beizusetzen, die 5 Stadien von der Stadt entfernt war. Nachdem dieß geschehen, begab er sich zu Paulus, traf diesen zu Ephesus, und begleitete ihn auch noch später nach Rom. Gleich nach dem Tode des Barnabas entstand aber eine heftige Verfolgung der Christen zu Salamis, sie wurden zerstreut, und so gieng die Kenntniß des Platzes verloren, wo Barnabas begraben lag.

Bis hieher erzählt Alexander fast einstimmig mit Pseudomarkus, nur mit dem Unterschiede, daß Letzterer den Leichnam Barnabä ganz, sammt den Gebeinen, zu Asche verbrannt werden läßt, während Alexander behauptet, das Feuer habe denselben gar nicht verletzt. Wie diese Modifikation der Cyprischen Tra-

96) Acta S. S. l. c. p. 444. n. 25.

97) Alexander kleidet diesen Abschied in die Worte Pauli II. Tim. 4, 6. Acta S. S. l. c. p. 445. n. 27.

dition nothwendig geworden sey, erklärt sich aus der weitern Erzählung Alexanders. Unter Kaiser Zeno (474—491), sagt er, gelang es dem Petrus Fullo, dem berüchtigten Monophysiten, Patriarch von Antiochien zu werden. Dieser bemühte sich nun, die bisher freie cyprische Kirche seinem Patriarchate zu unterwerfen, und fand an Kaiser Zeno eine kräftige Stütze. Der Bischof Anthemius von Salamis auf Cypern sollte nun in einer Art Disputation zu Constantinopel seine Freiheitsansprüche gegen den intriguirenden Patriarchen vertheidigen. Anthemius aber, sagt Alexander, war zwar ein äußerst frommer und braver Mann, aber gar wenig zum Disputiren mit Gegnern geeignet [98]). In dieser Noth kam der h. Barnabas seinen Landsleuten zu Hilfe. Dreimal erschien er Nachts dem beängstigten Bischof, verhieß ihm gut Glück in Constantinopel, beschrieb ihm den Ort, wo er seinen Leichnam mit dem mehrerwähnten Evangelium Matthäi finden würde, und gab ihm die Weisung, in Constantinopel darauf zu bestehen, daß auch sein bischöflicher Sitz ein apostolischer sey, und auch sein Vaterland einen Apostel habe. Voll Freuden erwachte der Bischof, berief Clerus und Volk und zog an den, in der Vision ihm gewiesenen Ort, wo er richtig Alles fand, was verheißen war. Darauf provozirte er nun in Constantinopel, errang einen glänzenden Sieg, Petrus Fullo ward aus Antiochien vertrieben, die Freiheit der Cyprischen Kirche anerkannt, und der Kaiser erbat sich das auf der Brust des Leichnams gefundene Evangelium. Anthemius willfahrte seinem Wunsche, die kostbare Handschrift ward nach Constantinopel gebracht, vom Kaiser mit den größten Ehren empfangen, im Pallaste niedergelegt, sofort jährlich am Donnerstage vor Ostern in der Schloßkapelle das Evangelium daraus verlesen, und auf kaiserlichen Befehl über dem Platze, wo Barnabä Leichnam gefunden worden, eine Kirche erbaut. — So der Cyprische Mönch Alexander, der nach n. 35.

98) Ὀλιγοστὸς δὲ πρὸς διάλεξιν τῶν ἀντιδιατιθεμένων. Alex. n. 38.

am Ende des fünften oder im sechsten Jahrhundert gelebt zu haben scheint [99]).

Das gleiche Ereigniß erzählt aber auch der griechische Kirchenhistoriker Theodorus Lector, ein Ἀναγνώστης zu Constantinopel im ersten Viertel des sechsten Jahrhunderts [100]). Die Erzählung Theodorus und Alexanders, verglichen mit der des Pseudomarkus, berechtigt zu dem Resultate, es habe Letzterer schon vor der Auffindung des angeblichen Leichnams Barnabä seine Martyrakten geschrieben, denn nach jener Auffindung hätte er nimmermehr sagen können, der Leichnam Barnabä sey ganz und gar zu Asche verbrannt worden. Wenn aber dabei doch Pseudomarkus von einem Matthäusevangelium spricht, das Barnabas besessen habe, und das mit seiner Asche beigesetzt worden sey; so scheint diese Angabe auf einer in jener Zeit vielverbreiteten Cyprischen Tradition zu beruhen, welche wohl auch den Bischof Anthemius veranlaßt haben mag, das vermeintliche Grab des Apostels aufzusuchen.

Ueber die Beschaffenheit des angeblich auf der Brust [101]) des Leichnams gefundenen Matthäusevangeliums sprechen sich weder Theodorus noch Alexander ganz deutlich aus. Letzterer läßt den Barnabas zu Anthemius sprechen: ἐκεῖ μου τὸ πᾶν σῶμα ἀποκεῖται, καὶ εὐαγγέλιον ἰδιόχειρον, ὃ ἐξέλαβον ἀπὸ Ματθαίου κ. τ. λ. das mit eigener Hand geschriebene und

99) Acta S. S. l. c. p. 448. und die Note g. des Bollandisten S. 449.

100) S. die Fragmente seiner Kirchengeschichte bei Valesius im 3ten B. seiner Ausgabe der griech. Kirchenhistoriker S. 516. ed. Taurin. (ex l. II. n. 2.). Die Auffindung des Leichnams Barnabä versetzt Victor Tununensis in seinem Chronicon in's Jahr 488 (Galland. Bibl. vet. P. P. T. X. II. p. 225.)

101) Ἐπὶ στήθους, sagt Theodor, ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ hat Alexander n. 41. Diese Bemerkung für H. Credner, der in seiner bissigen Anmerkung (Einl. S. 74 oben) behauptet: der Leichnam soll das Evangelium im Arme gehabt haben.

von Matthäus empfangene Evangelium [102]). Theodorus giebt an: ἔχον ἐπὶ στήθους τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον, ἰδιόγραφον τοῦ Βαρνάβα, das von Barnabas mit eigener Hand geschriebene Evangelium Matthäi. Hier fehlt die nähere Bestimmung: er habe es von Matthäus selber empfangen. Bei Pseudomarkus dagegen fehlt, daß das Evangelium ein Autographum des Barnabas sey [103]). Wahrscheinlich hat man sich die Sache so vorzustellen, Matthäus habe sein Manuscript dem Barnabas mitgetheilt, und dieser eine Copie davon genommen. Aber in welcher Sprache? Sicher in der griechischen, denn nach Alexander ward jahrjährlich daraus am Donnerstage der heiligen Woche zu Constantinopel das Evangelium verlesen [104]). Auch nach Severus bei Assemani [105]) erscheint, wie schon Credner bemerkt, das Exemplar des Barnabas als ein griechischer Matthäus [106]). — Doch all' dieß hat wenig Beziehung zu unserer Hauptuntersuchung, und ist zu fabelhaft, um Vermuthungen darauf bauen zu können, wie z. B. diese wäre: „im Briefe Bar-

102) n. 40.

103) Acta S. S. l. c. p. 434. n. 46 u. 48. p. 433. n. 41.

104) n. 44. p. 451 der Act. S. S.

105) Bibl. orient. T. III. 1. p. 8.

106) Dahin spricht sich auch Richard Simon aus in seiner Histoire critique du texte du N. T. chap. IV. p. 45. ed. Rotterd. 1689: „Mais il y a plus d'apparence qu'Anthime qui n'étoit pas Juif en supposa un Grec; et ils n'est gueres croyable qu'on l'eust lû publiquement dans l'église de Constantinople, s'il eût été écrit en Ebreu." Weiter spricht sich Simon ganz entschieden dahin aus, Anthemius habe sich einen Betrug erlaubt. p. 44 u. 45. Er erzählt sofort einen ähnlichen Fall aus der Zeit des K. Theodosius, wo durch eine angebliche Offenbarung die apocryphische Apocalypse Pauli zu Ehren gebracht werden wollte. Baronius dagegen (ad ann. 41. n. 18.) hält die Geschichte mit Anthemius für ganz unzweifelhaft. In den griechischen Menaen wird, wahrscheinlich nur durch einen Schreibfehler, das Evangelium Marci genannt. Vgl. Tillemont. T. I. p. 300b.

nabä K. 4. werden die Worte „ „resistamus omni iniquitati et odio habeamus eam“ “ als Worte Christi angeführt; sie finden sich nun nicht in unserer h. Schrift, haben aber vielleicht in dem ursprünglichen Matthäus gestanden.“ Solche und ähnliche Vermuthungen, sage ich, wären zu gewagt, da sie nur auf einen höchst unsichern Grund gebaut werden könnten.

Der Vollständigkeit halber müßen wir noch einer andern Tradition gedenken, welche den Barnabas zum Gründer der Mailänder Kirche macht. Die Hauptgegner dieser Mailänder Stadttradition sind Tillemont [107]), Mabillon [108]) und Papebroch [109]); die Hauptvertheidiger Nikol. Sormann [113]) und Joseph Anton Sarius [111]); beide Mailänder gelehrte Cleriker aus der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts.

Der erste Zeuge für die Mailänder ist Dorotheus in seiner Synopsis de vita et morte Prophetarum [112]). Dieser sagt: „Barnabas, cum Paulo verbi minister constitutus, primus Romae Christum praedicavit, et postea Mediolanensium episcopus factus est.“ Aber alle Welt weiß, wie voll von Fabeln und unrichtigen Angaben dieser Pseudodorotheus ist, in dem man nicht den alten Tyrischen Presbyter des 3ten und 4ten Jahrhunderts, sondern irgend einen spätern Scribenten zu erkennen hat, von dem weder Eusebius, noch Hieronymus, noch Gennadius wis-

107) Memoir. T. I. p. 299.
108) Musaeum Ital. T. I. P. II. p. 109.
109) Acta S. S. l. c. p. 429 sq.
110) Origine apostolice della chiesa milanese.
111) Vindiciae de adventu Mediolanum S. Barnabae Apostoli, contra nonnullos recentioris aetatis scriptores. Auct. Josepho Antonio Saxio, S. S. Ambrosii et Caroli Oblato, Collegio ac Bibliothecae Ambrosianae Praefecto. Mediol. 1748. Vgl. Nova Acta Erudit. 1755. p. 713 sq.
112) In der Bibl. max. P. P. T. III. p. 427.

sen [113]). Wie genau er es mit der Geschichte genommen habe, dafür mag zeugen, daß er den Timotheus und Titus zu unmittelbaren Schülern Christi, dem Kreise der 72 angehörig, macht, allen diesen 72 Jüngern bestimmte bischöfliche Stühle anweist, ja den römischen Kaiser (Nero) wegen Phil. 4, 22. auch zu einem Bischof, und zwar zu Dyrrachium macht, ja selbst Weibern, wie der Prisca (oder Priscilla) und Junia [114]) zu bischöflichen Stühlen verhilft.

Nicht viel besser ist die zweite Autorität, welche die Mailänder für sich in Anspruch nehmen, nämlich der anonyme Verfasser der Schrift: de situ civitatis Mediolani, una cum vitis priorum archiepiscoporum, welche Muratori hat abdrucken lassen [115]). Auf diesen Schriftsteller legt Sarius das meiste Gewicht. Er muß zwar zugeben, daß der Anonymus, wie Muratori gezeigt hat, erst in sehr späte Zeiten, in's 9te oder 10te Jahrhundert falle; aber er habe aus viel älteren Quellen geschöpft, wie er sich dessen selbst rühmt. Aber Sarius hat sich wohlweislich nicht darauf eingelassen, welches diese belobten Quellen gewesen seyn mögen. Ich will es darum nachholen, und vor allem die pseudoclementinischen Schriften als des Anonymus Quellenwerke über Barnabas nennen, wie er dieß selber gesteht. Was er über den Aufenthalt und die Predigt Barnabä zu Rom sagt, hat er rein aus den Recognitionen geschöpft. Ob die andere Quelle, aus der er Barnabä Mission zu Mailand entlehnt hat, ebenso achtungswerth ist, wissen wir freilich nicht; haben aber Grund zur Vermuthung, daß sie noch geringfügiger sey, so eine Art Quelle, wie sie der bald zu erwähnende Mailänder Katalog angiebt. Dem sey aber vor der Hand, wie ihm wolle; wir können in aller Kürze zeigen, daß uns

113) Vgl. Bibl. max. P. P. l. c. p. 421. die dort beigebrachten Urtheile ex Magistro S. Palatii und ex Bellarmino.

114) Vgl. Röm. 16, 3. 7.

115) Rer. ital. script. T. I. P. II. p. 197—228.

die Kenntniſſe dieſes obſcuren Mailänder Scribenten nur zu den ſchlechteſten Hoffnungen berechtigen. Zuerſt erzählt er an der Hand der Bibel, wie Barnabas 14 Jahre nach Chriſti Tod zum Heidenapoſtel geweiht worden ſey, und mit Paulus die erſte Miſſionsreiſe gemacht habe u. d. gl., wie er dann beim Beginn der zweiten Miſſionsreiſe mit Paulus wegen Markus Verdruß bekommen, und ſich von ihm getrennt habe. So weit iſt ſeine Erzählung im Ganzen richtig. Jetzt aber fährt er fort: nach dieſer Trennung hielt ſich Barnabas lange Zeit in Cypern auf, dann ſchifft er nach Rom, und kommt hier (mirabile dictu!) im erſten Jahre des Claudius, im 8ten nach Chriſti Himmelfahrt an, ganze zwölf Jahre bevor er ſich von Paulus wegen des Markus getrennt hat [116]). So ſchreibt der Hauptzeuge der Mailänder Tradition.

Ihr folgt der gleichfalls von Muratori [117]) edirte alte Katalog der Mailänder Biſchöfe, der aus dem 13ten Jahrhunderte herſtammen mag. Dieſer ſagt: Primus pontifex Mediolanensis ecclesiae extitit B. Barnabas, sicut B. Hieronymus inter alia, quae scribit Cromatio et Heliodoro, obtestatur dicens: Barnabas, qui cum Paulo verbum ministravit, primum in Roma praedicavit, et post Mediolani episcopus factus est. Es iſt nur Jammerſchade, daß Hieronymus nichts ſolches ſagt, und die angeführten Worte ſo große Aehnlichkeit mit denen des Pſeudodorotheus haben, daß man ſehr leicht ſieht, woraus der Katalogenſchreiber ſie genommen hat.

Dieſer beruft ſich dann auf Dorotheus ſelber, macht ihn zu einem Schüler Dionys des Areopagiten [118]), und führt von ihm

116) Muratori, l. c. p. 206.

117) l. c. p. 228 sq.

118) Er müßte alſo gegen 300 Jahre alt geworden ſeyn, denn der wahre Dorotheus Tyrius lebte noch unter Julian dem Apoſtaten.

die Worte an: „in ipso namque apostolo Mediolanensis ecclesia est fundata.“ Aber hievon ſteht wieder bei Dorotheus gar kein Wort, und es muß die wunderlichſte Confuſion unter den Collektaneen des Katalogenſchreibers geherrſcht haben.

Sein dritter Gewährsmann endlich ſind die antiquissimae historiae, quae hodie habentur in civitate Mediolanensi, womit er ſichtlich, wie ſchon Muratori anmerkt, das oben beſprochene Buch de situ civit. Mediol. etc. gemeint hat. Dieſes Büchlein verdient auch die Ehre, in dieſem Bunde der Dritte zu ſeyn, und ſich neben Pſeudohieronymus und Pſeudodorotheus zu ſtellen.

Bevor wir die Gegengründe gegen die Mailänder Tradition angeben, wollen wir doch den Inhalt der letztern etwas in's Auge faſſen. Das Ganze geht darauf hinaus: Barnabas predigt in Rom und bekehrt hier den Clemens Romanus, dann geht er mit ſeinen Gefährten nach Mailand, weil Mailand die bedeutendſte Stadt Italiens nach Rom war. Von da ſchickt er ſeinen Schüler Anatalon nach Brixia, wahrſcheinlich Breſcia; auch dieſer ſieht ſehr günſtigen Erfolg ſeiner Predigt, kehrt zu Barnabas nach Mailand zurück, und wird von ihm zum Biſchof von Mailand-Breſcia, einem Doppelbisthume, geweiht. Vor der Abreiſe verordnet noch Barnabas, Mailand ſolle die Metropole der ganzen Gegend ſeyn (hinc illae lacrymae!), ſchifft ſich dann zu Portus romanus ein, und ſegelt in den Schoos Paläſtina's zurück [119]). Weiter läßt ihn denn die Mailänder Legende in Ruhe. Vielleicht hieß in der That der erſte Mailändiſche Biſchof Anatalon, und war aus Cypern gebürtig, weßhalb ihn nachmals die Sage zu einem Schüler, nicht blos Landsmanne Barnabä machte, und ihn von dieſem ſelbſt in Mailand introducirt werden ließ. Zudem war es ſicher den ſtolzen Mailändern

119) Eher nach Cypern, vermuthet der Bollandiſt p. 430b.

angenehm, sich Rom gegenüber auf einen apostolischen Fundator berufen zu können.

Gegen diese Mailänder Tradition sprechen aber folgende Umstände:

a) Keiner der Alten weiß etwas von der Gründung dieser und der Brescier Kirche durch Barnabas. Es schweigen hievon die beiden Bischöfe Philastrius und Gaudentius von Brescia [120]), Pseudomarkus und selbst der redselige Cyprische Mönch Alexander, ja nach den beiden Letztern ist gar kein Platz im Leben Barnabä, um die Mission in Mailand dahin zu verlegen [121]).

b) Gegen die Mailänder Tradition spricht der Brief des Pabstes Innozenz I. vom J. 416, worin behauptet wird: keine italische, spanische, gallische ꝛc. Kirche sey außer der römischen von einem Apostel gegründet. Zu jener Zeit kannte man demnach die Ansprüche der Mailänder Kirche auf apostolische Fundation noch nicht [122]).

c) Auch der berühmte Bischof Ambrosius von Mailand, in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, mußte von dieser Tradition noch nichts wissen, denn er nennt den Barnabas selbst da nicht, wo er von der Succession der Mailänder Bischöfe spricht [123]).

d) Mabillon berichtet alle Feste der Mailänder Kirche nach dem Antiphonar von Mailand, das um's Jahr 500 geschrieben seyn kann, und da findet sich kein Fest des Barnabas [124]).

---

120) S. den Bollandisten l. c. p. 430[b].

121) Vgl. die oben mitgetheilte Erzählung der beiden Letztern.

122) Nova Acta Erudit. l. c. p. 716.

123) Ambros. orat. contr. Auxent. in Epist. T. III. p. 920. n. 18. edit. B. B. in seiner Rede gegen Aurentius: „Absit, ut tradam haereditatem Patrum, hoc est, haereditatem Dionysii, qui in exilio in causa fidei defunctus est, haereditatem Eustorgii confessoris, haereditatem Miroclis, atque omnium retro episcoporum.“

124) Mus. l. c. T. I. p. 109. Sollte in der Mailänder Kirche das

e) Derselbe hat einen Katalog der Mailänder Bischöfe gefunden, in welchem der Name des Barnabas von späterer Hand beigefügt war [125]).

f) Auch Petrus Damiani im eilften Jahrhunderte kannte die Mailänder Tradition entweder noch gar nicht, oder er hielt sie für unbegründet, denn in seiner Rede an die Mailänder behauptet er, Nazarius, Protasius und Gervasius hätten im Auftrage Petri und Pauli von Rom aus das Evangelium nach Mailand gebracht [126]).

g) Endlich wird erst seit dem 8ten oder 9ten Jahrhundert das Fest des h. Barnabas in der lateinischen Kirche gefeiert, was bei einem früheren Bestehen der Mailänder Tradition unerklärlich wäre [127]).

Wer Aufschluß darüber wünscht, in welchen Städten gegenwärtig Reliquien des wiederaufgefundenen Leichnams Barnabä gezeigt werden, den können wir auf die weitläufige, zum Theil minutiöse Abhandlung des D. Papebroch in dem Bollandistenwerke verweisen. Uns ist das bisher Beigebrachte mehr als genug, um zu einer genauern Betrachtung und Untersuchung des unter dem Namen Barnabä laufenden Briefes überzugehen.

Andenken ihres Stifters, eines Apostels, für so viele Jahrhunderte verloren gegangen seyn?!

125) Uebrigens ist der Katalog bei Muratori, wo der Name Barnabä steht, älter.

126) Nova Acta Erud. l. c. p. 717.

127) Nova Acta Erud. l. c. p. 718. u. Acta S. S. l. c. p. 421[a].

Erste Abtheilung.

Uebersetzung und Erklärung des Briefes Barnabä.

Kap. 1.

Gruß und Einleitung.

Seyd gegrüßt, Söhne und Töchter [1]), im Namen unseres Herrn Jesu Christi, der uns geliebt hat, im Frieden. Da ich weiß, daß durch Gottes Güte ein Reichthum an großen und edeln Eigenschaften [2]) sich in euch findet; so freue ich mich überaus eures beseligten und herrlichen Geistes, weil ihr eine so tief wurzelnde Gnade [3]) empfangen habt. Hierüber beglückwünsche ich mich [aber auch selbst [4]] in hohem Grade, und habe freudige Todeshoffnung [5]), weil ich in der That sehe, daß aus der herrlichen Quelle Gottes der Geist in euch ausgegossen sey [6]), ver-

1) Gemeint sind nach apostolischem Sprachgebrauche die geistigen Söhne ꝛc. gezeugt durch die Predigt des Evangeliums. Vgl. I. Cor. 4, 14. 17. Gal. 4, 19. I. Joh. 2, 1.

2) Die alte lat. Version, in der sich die ersten 4½ Kapitel des Briefes allein noch finden, ist hier mangelhaft. Daher so verschiedene Auffassungsarten der lateinischen Worte, und mehrfache Verbesserungsvorschläge. Ich suchte, so viel möglich, dem Texte getreu zu bleiben.

3) Sic naturalem ist = οὕτως ἔμφυτον.

4) Beisatz des Uebersetzers zur Verdeutlichung. Aehnliche kurze Beisätze sollen stets mit den Klammern [ ] bezeichnet werden.

5) Sperans liberari, ähnlich, wie Paulus spricht Röm. 7, 24.

6) Irrig hat man in den Editionen hier ein Punktum gesetzt.

sichert und völlig überzeugt, daß mir, seitdem ich euch predige, viel Glück zu Theil geworden ist auf dem Wege der göttlichen Gnade. Deßhalb, Brüder [7]), gedenke ich auch, euch mehr als meine Seele zu lieben; denn darin [8]) wohnt ja eben die Größe des Glaubens, die [wahre] Liebe und die Hoffnung jenes [künftigen] Lebens. Bedenkend nun, — wie es denn meine Sorge zu seyn pflegt [9]), euch von dem, was ich empfangen habe, mitzutheilen, — es werde mir zum Lohne gereichen, wenn ich solchen Geistern diene; habe ich mich beeilt, einige wenige Worte euch zuzusenden, damit ihr Vollkommenheit im Glauben und in der Einsicht erlanget.

Es giebt nämlich [10]) drei von Gott gesetzte Ordnungen, die Hoffnung des Lebens, den Anfang und die Vollendung [11]). Denn der Herr hat uns durch die Propheten vorausverkündet, was sich jetzt erfüllt hat, aber auch die Anfänge der Zukunft hat er uns zu wissen gethan. Darum müssen wir, seinem eigenen

7) Im Lat. steht fors, wahrscheinlich FRS, welches als fratres hätte gelesen werden sollen.

8) D. h. in solcher Liebe.

9) Quasi curae mihi fuerit = ὡς σπουδασάμενος.

10) Ergo = οὖν; in der Uebersetzung der griechischen Conjunktionen ist der alte lateinische Interpret häufig sehr unglücklich, da er mehr die Worte als den Sinn ins Lateinische zu übertragen bemüht war.

11) Sinn: ihr sollt durch meinen Brief fortschreiten im Glauben und in der Einsicht. Einen solchen Fortschritt will Gott; er selbst hat ja drei Stufen angeordnet in der Erfassung des Heils, nämlich die Hoffnung auf ein höheres Leben, die wirkliche Ergreifung desselben (durch den Glauben an Christus), und die Vollendung in demselben. Einen solchen Stufengang deutet der Herr auch durch die Propheten an. Sie verkündeten, was sich jetzt schon erfüllt hat, den Anfang des göttlichen Reichs, sie verkündeten aber auch noch mehr, noch Weiteres, den Fortgang und die Vollendung des göttlichen Reiches. Darum müssen wir, dem Willen Gottes gemäß, fortschreiten, tiefer eindringen in sein Heiligthum, und dazu soll mein Brief euch behilflich seyn.

Worte [Willen] gemäß, reiner und höher hintreten zu seinem Altare. Ich aber will nun, nicht als euer Lehrer, sondern als eures Gleichen, einiges Wenige euch vorlegen, wodurch ihr in Vielem freudiger werden sollt.

Kap. 2.

Uebergang zum Hauptthema und alsbaldige Entwicklung desselben von der speciellen Seite: die jüdischen Opfer sind abgeschafft [1]).

Weil nun die jetzigen Tage böse sind, und der Widersacher über dieses Zeitalter Gewalt hat; so müssen wir aufmerksam die Vorschriften [2]) des Herrn erforschen. Unseres Glaubens Gehilfen sind (Gottes-) Furcht und Geduld, unsere Mitkämpfer Ausdauer und Enthaltsamkeit; mit ihnen, so lange sie rein bleiben in der Sache des Herrn, treten Weisheit und Einsicht in freudigen Bund [3]). Nun aber hat Gott uns durch alle Propheten verkündet, daß er unserer Opfer, Schlachtopfer und Gaben nicht bedarf, wenn er spricht [4]): „wozu mir die Menge eurer Opfer, spricht der Herr; ich bin satt eurer Brandopfer von Widdern und des Fettes eurer Lämmer; das Blut der Böcke und Stiere will ich nicht; auch nicht, wenn ihr kommt, um vor mir zu erscheinen. Denn wer hat solches aus euren Händen gefor-

---

1) Thema des ganzen ersten oder didaktischen Theiles ist: „das Judenthum ist abgeschafft, und eine neue Heilsanstalt ist eingetreten, auf welche hinzuweisen schon von Anfang an die Bestimmung des Judenthums war."

2) Acquitates = δικαιώματα, praecepta aequitatis, oder wie weiter unten consilia benignitatis, der gnädige Wille Gottes.

3) Sinn: „Den übrigen Gehilfen und Mitkämpfern unseres Glaubens gegen den Satan muß und wird sich auch die Weisheit zugesellen, als die ἐπιστήμη τῶν δικαιωμάτων τοῦ κυρίου.

4) Isai. 1, 11. 14.

dert? Ihr sollt nicht fortfahren, meinen Vorhof zu zertreten. Wenn ihr mir Waizenmehl bringet, es ist umsonst; Rauchopfer [5]) ist mir ein Gräuel. Eure Neumonde und den großen Tag [6]) ertrage ich nicht; eure Fasten, Ruhetage und Feste hasset meine Seele." Diese Dinge hat er also abgeschafft, auf daß das neue Gesetz unseres Herrn Jesu Christi, welches ohne Zwangsjoch [7]) ist, ein menschliches Opfer habe [8]). Abermal spricht der Herr zu ihnen: [9]) „habe ich denn euern Eltern, als sie aus dem Lande Aegypten zogen, befohlen, mir Opfer und Schlachtopfer zu bringen? Aber das habe ich ihnen geboten, sprechend: [10]) ein jeder aus euch habe nicht Arges gegen seinen Nächsten und liebe nicht Meineid." So sollen wir denn, da wir nicht ohne Verstand sind, den gnädigen Willen

---

5) Supplicamentum hat die Version, genauer die LXX θυμίαμα.

6) D. h. der Versöhnungstag am 10ten des 7ten Monats = יוֹמָא רַבָּא oder יוֹמָא κατ' ἐξοχήν im Talmud.

7) Vgl. Galat. 5, 1.

8) D. h. daß im Christenthum der Mensch sich selbst, sein Herz opfere, wie aus dem Folgenden erhellt.

9) Jerem. 7, 22. 23. Der Prophet will wohl sagen: nicht deßhalb habe ich euch aus Aegypten geführt, daß ihr mir Opfer bringet, überhaupt ist es nicht dieß, was ich hauptsächlich von euch verlange, sondern (V. 23.), daß ihr meine Stimme höret, meinen heiligen Willen vernehmt und vollzieht, ohne dieses haben eure Opfer keinen Werth. In der That aber hat Gott gerade an dem Tage des Auszugs aus Aegypten II. Mos. 12, 3 ff. und auch später II. Mos. 20, 24. während des Zuges Opfer von den Israeliten verlangt. Barnabas aber will mit der citirten Stelle sagen: auch schon durch Jeremia erklärte Gott, daß er die jüdischen Opfer nicht wolle. Wahrscheinlich betrachtete Barnabas die mosaischen Opfervorschriften blos als Typen der wahren, menschlichen Opfer, welche Typen aber von den Juden mißverstanden und im buchstäblichen Sinne aufgefaßt und befolgt worden seyen, gegen welches Mißverständniß sich Gott schon durch die Propheten, noch mehr durch Christus erklärt habe. Vgl. K. 10.

10) Zach. 8, 17.

unseres Vaters verstehen; denn um uns, die wir [den Juden] ähnlich irrten, zu suchen, sagt er uns ja, wie wir zu ihm hintreten sollen, und spricht zu uns: [11]) „ein zerschlagenes Herz ist ein Opfer für Gott, und ein gedemüthigtes verschmäht er nicht." Wir müssen also, Brüder, genauer über unser Heil nachforschen, damit [der Widersacher] nie einen Zugang zu uns habe, und uns aus unserem Leben vertreibe.

Kap. 3.

Auch das jüdische Fasten ist nicht das wahre, von Gott gewollte, wie schon die Propheten verkündet haben.

Er [der Herr] spricht nun abermal über diese Dinge zu jenen [den Juden] also: [1]) „wozu fastet ihr mir, daß eure Stimme mit Geschrei gehöret werde? Solches Fasten habe ich nicht gewählt, spricht der Herr, daß Jemand seine Seele zwecklos beuge. Und wenn du auch deinen Hals wie einen Cirkel krümmtest, und mit einem Sacke dich umhülltest, und mit Asche dich bestreutest; auch so würdest du nicht [mir] genehme Fasten feiern." Zu uns aber redet er also: [2]) „wenn ihr fastet, so löse jeden Knoten der Ungerechtigkeit, und tilge jede bösliche Verschreibung, löse die Beengungen [3]) gewaltthätigen Verkehres, entlaß die Gedrückten zur Befreiung, und zerstreue jede bösliche Vorsicht [4]). Dem Hungrigen brich

---

11) Psalm 50, 19.

1) Isai. 58, 4. 5.

2) Isai. 58, 6—10.

3) „die Stricke" nach den LXX.

4) „und zerreisse jede ungerechte Urkunde" nach den LXX: *πᾶσαν συγγραφὴν ἄδικον διάσπα.* Diese Worte hat die latein. Version unseres Kapitels zweimal übersetzt, zuerst mit: omnem consignationem iniquam dele, das zweitemal mit: omnem cautionem malignam dissipa. Das erstere habe ich

dein Brod, und die Armen ohne Obdach führe in dein Haus. Wenn du einen Nackten siehst, so kleide ihn, und deine Dienstleute gleichen Stammes [deine Mitmenschen] verachte nicht. Alsdann wird dein Licht hervorbrechen wie der Morgen [5]) und deiner Kleider [= Pracht] wird frühe kommen [6]). Vor dir hergehen wird Gerechtigkeit, und Gottes Glanz dich umgeben. Dann höret dich Gott, wenn du rufest; so lange du noch sprichst, wird er antworten: siehe hier bin ich; so du hinweggethan hast das Band und den Rath des Bösen [7]) und die Worte des Murrens, und dem Hungrigen von Herzen das Brod gegeben hast [8])."

Hierin nun, Brüder, zeigt sich Gott fürsichtig und erbarmungsvoll, indem das Volk, das er seinem Geliebten erworben

---

mit: Verschreibung ꝛc., das letztere mit: Vorsicht ꝛc. gegeben.

5) τότε ὀφγήσεται πρωΐμον (matutinum) τὸ φῶς σου. LXX. Sinn: „Du wirst herrlich seyn wie die Sonne in der Pracht ihres Aufganges."

6) Kleiderpracht = Zeichen des Glückes. Sinn: „wenn du so handelst, wird in kurzer Zeit Segen und Glück über dich ausgegossen." Uebrigens steht in den LXX ἰάματά σου = deine Genesung. Dieß hat vielleicht der lat. Interpret irrig als ἱμάτια gelesen, oder es kam schon im griechischen Original unseres Briefes absichtlich oder unabsichtlich diese Verwechslung vor.

7) LXX: ἐὰν ἀφέλῃς ἀπὸ σοῦ σύνδεσμον καὶ χειροτονίαν καὶ ῥῆμα γογγυσμοῦ, d. h. wenn du von dir gethan hast die Kette [zur Bedrückung der Armen und Geringen], und das Händeausstrecken [wahrscheinlich zum Hohne], und das Wort des Unwillens [vielleicht besser: der Verläumdung]. Das Wort χειροτονία übersetzte der Interpret sonderbarer Weise mit suadela malorum, als ob es von χείρων = schlechter, abstamme.

8) Sinn: „wenn du all dieß hinweggethan hast ꝛc., dann wird dir der Herr auf dein Rufen alsbald antworten: hier bin ich." — Die ganze Bibelstelle aber führt Barnabas an, weil in ihr das wahre, christliche und gottgefällige Fasten beschrieben sey.

hat, [durch jene göttlichen Aussprüche] zum Glauben in Einfalt gebracht werden sollte, und er uns alles dieses vorausverkündet hat, damit wir nicht, wie Proselyten, in ihr [der Juden] Gesetz hineinlaufen möchten.

Kap. 4.

Der Antichrist ist vor der Thüre; laßt uns darum den Irrthum des Judaisirens fliehen, denn uns, nicht den Juden, gehöret der göttliche Bund an, und laßt uns ferne bleiben vom Wege des Bösen.

Darum geziemt sich, über diese Dinge [1]) fleißig zu forschen, und aufzuzeichnen, was uns etwa zum Heile dienen kann. So laßt uns denn fliehen vor jedem Werke des Unrechts, und lasset uns hassen den Irrthum dieser Zeit [2]), damit wir in der zukünftigen [von Gott] geliebt werden mögen. Wir wollen unserer Seele keinen Raum geben, wo es ihr möglich wäre, mit den Frevlern und Sündern zu laufen, auf daß wir niemals diesen ähnlich werden. Die volle Versuchung nämlich ist, wie geschrieben steht, [und] wie

1) Ich lese mit Vossius und Fellus de his talibus statt histantibus, wie im Texte steht. Menardus schlug de instantibus vor, und Gallandius pflichtet ihm bei, mit Rücksicht auf ἐνεστώτων K. 17. Die instantia wären dann das, um was es sich eben jetzt handelt, die Lebensfragen der Zeit, betreffend die christliche Freiheit vom Mosaismus. Mir aber scheint his talibus besser in den Zusammenhang zu passen, indem es den Sinn giebt: „über die oben berührten Punkte, daß Gott durch die Propheten schon die Abschaffung des jüdischen Gesetzes angekündigt und uns gewarnt hat, in's Gesetzesjoch wie Proselyten hineinzulaufen, — davon müssen wir noch mehr reden."

2) Der error hujus temporis ist hauptsächlich das Judaisiren, der Versuch, das Judenthum noch im Christenthume als nothwendig zum Heile festhalten zu wollen. Doch schließt der error hujus temporis auch Anderes, die herrschende Unsittlichkeit und Sektirerei, wovor K. 4 und 19—21 gewarnt wird, in sich.

Daniel [3]) sagt, jetzt herangenaht. Denn der Herr hat die Zeiten und Tage abgekürzt, damit sein Geliebter zu seiner Erbschaft eile [4]). So sagt der Prophet [5]): „zehn Mächte werden auf Erden herrschen, und hinter ihnen wird ein Kleiner aufstehen, und drei auf einmal absetzen.“ Ebenso [wie den abgesetzten Kögen] wird es auch ihren Reichen ergehen. Von jenem [Kleinen] sagt wiederum Daniel: [6]) „und ich sah das vierte Thier, böse und stark und wilder als die übrigen Thiere des Meeres; und es zeigten sich an ihm zehn Hörner, und in Mitte derselben stieg ein anderes kurzes Horn auf, und warf drei von den größeren Hörnern herab.“ — Wir müssen also verständig seyn [7]). Und um das bitte ich euch, als einer eurer Brüder, der ich euch alle mehr liebe, als meine Seele, daß ihr auf euch Acht habet, und denen nicht ähnlich werdet, die da ihre Sünden häufen und sprechen: „ihr Bund ist auch der unsrige [8]).“ [Nein,] unser [allein] ist er, denn sie haben den, welchen Moses erhalten hatte, auf immer verloren. Die Schrift sagt ja: [9]) „Moses war auf dem Berge und fastete 40 Tage und 40 Nächte, und empfieng den Bund von Gott, steinerne Tafeln, beschrieben von der Hand Gottes.“ Aber zu den Götzen gewendet, verloren sie den Bund wieder, denn der Herr sprach zu Moses: [10]) „Moses, steige schnell herab, denn dein Volk, das du

3) Daniel 9, 24.

4) Damit Christus bald sein Reich in Besitz nehmen kann, hat der Vater die Zeiten abgekürzt, und die höchste und letzte Versuchung jetzt schon eintreten lassen.

5) Dan, 7. 24.

6) Dan. 7, 7. 8.

7) Da die Versuchung und die Ankunft des Antichrists vorausverkündet ist; so müssen wir Acht haben, daß wir uns von der Versuchung nicht bethören lassen.

8) D. h. das jüdische Gesetz verpflichtet auch uns.

9) II. Mos. 31, 18. 34, 28.

10) II. Mos. 32, 7. u. V. Mos. 9, 12.

aus dem Lande Aegypten geführet hast, hat sich versündigt." Und Moses warf die steinernen Tafeln aus seinen Händen, und ihr Bund ward zerbrochen, damit die Liebe zu Jesus besiegelt werde in euern Herzen, und ihr eure Hoffnung setzet auf den Glauben an ihn [11]). Laßt uns deßhalb auf die letzten Tage achten, denn nichts nützet uns die ganze Zeit unseres Lebens und Glaubens, wenn wir nicht das Böse und die kommenden Versuchungen hassen; wie der Sohn Gottes sagt: [12]) „lasset uns aller Bosheit widerstehen und sie hassen." Betrachtet darum die Werke des schlimmen Weges. Ihr sollt euch nicht von den Andern trennen, als ob ihr schon gerechtfertigt wäret; sondern an den gemeinsamen Versammlungen Theil nehmend forschet, was insgemein den Geliebten zuträglich und nützlich sey. Denn die Schrift sagt ja: [13]) „wehe denen, die nur für sich klug sind, und bei sich für Gelehrte gelten!" Seyen wir doch geistig, seyen wir doch ein vollkommener Tempel Gottes [14]); so viel an uns ist, laßt uns der Furcht Gottes nachdenken [15]) und seine Gebote beobachten! Ohne Ansehen der Person richtet Gott die Welt; jeder empfängt nach seinen Thaten [16]). Ist er gut gewesen, so geht seine Güte vor ihm her; wenn böse, so folgt ihm der Lohn seiner Bosheit. Habt Acht, daß wir nicht, obwohl Berufene, läßig werden und in unseren Sünden einschlafen, der Böse Gewalt über uns erlangt, uns aufweckt [17]) und aus dem

---

11) So glaube ich die Worte: in spem fidei illius verstehen zu müssen.

12) Dieser Ausspruch Christi kommt im Evangelium nicht vor. Es mag sich mit ihm verhalten, wie mit A. G. 20, 35.

13) Isai. 5, 21.

14) Vgl. I. Cor. 3, 16. 17.

15) Vgl. Isai. 33, 18.

16) Val I Petr. 1, 17. Gal. 2, 6. I. Cor. 3, 8.

17) Im Lat. heißt es blos suscitet, es muß nun entweder nos supplirt werden, wie von uns geschah; oder es ist suscitetur zu

Reiche des Herrn ausschließt. Bedenkt dieß doch auch, da ihr die Zeichen und Wunder am Israelitischen Volke gesehen habt, und der Herr sie so sehr verläßt. — Wir wollen also Acht haben, damit wir nicht, wie geschrieben steht, [18]) als viele Berufene, aber wenige Erwählte erfunden werden.

Kap. 5.

Der neue, im Blute Christi gestiftete Bund gereicht uns zum Heile, den Juden zum Verderben.

Darum hat der Herr seinen Leib zur Vernichtung hingegeben, damit wir durch Vergebung der Sünden geheiligt würden, d. i. durch die Vergießung seines Blutes. Von ihm ist nämlich geschrieben, einiges an das jüdische Volk, anderes an uns. [In Beziehung auf uns] heißt es aber: [1]) „wegen unserer Uebelthaten ist er verwundet, und um unserer Sünden willen mißhandelt worden; durch sein Blut wurden wir geheiligt. Wie ein Schaf ist er zur Schlachtbank geführt worden; und wie ein Lamm vor dem Scheerer hat er den Mund nicht geöffnet." So müssen wir denn dem Herrn über alles Dank sagen, daß er sowohl das [jetzt] Vergangene uns vorausgezeigt und kundgethan, als auch über die Zukunft uns nicht ohne Aufschluß gelassen hat [2]). [In Betreff der Juden] sagt er aber: [3]) „nicht

lesen: „habt Acht, daß nicht ..... der Böse aufgeweckt wird, und ꝛc.

18) Matth. 20, 16. 22, 14.

1) Isai. 53, 5. 7.

2) Unser Heil betreffend hat uns Gott manches vorausverkündet, was jetzt schon eingetroffen, bereits in Erfüllung gegangen ist, wie Christi Erscheinung und Tod. Aber auch das, was uns noch bevorsteht, die Wiederkunft Christi, unsere Erlangung der Seligkeit u. dgl., hat er vorausverkündet, damit wir auch Aufschluß über die Zukunft haben.

3) Sprüchw. 1, 17.

mit Unrecht werden den Vögeln Netze gestellt." Dieß sagt er, weil mit Recht der Mensch zu Grunde geht, der den Weg der Wahrheit hat, nämlich die Einsicht, aber von dem Wege der Finsterniß sich doch nicht zurückhält. Und ferner, obgleich er der Herr des Erdkreises ist, zu dem der Vater vor der Weltschöpfung gesprochen hat: [4]) „wir wollen nach unserem Bilde und Gleichbilde einen Menschen machen;" so hat er doch für unsere Seele sich dem Leiden unterzogen. Sehet nun, wie er das von Menschen ihm bereitete Leiden geduldet hat [5]). Die Propheten von ihm mit der Gabe [dazu] ausgerüstet, haben über ihn geweissagt; er aber hat sich, weil er im Fleische erscheinen mußte, um den Tod zu entkräften und die Auferstehung von den Todten zu beweisen, dem Leiden [unterziehen können und] unterzogen, um die den Vätern gegebene Verheißung zu erfüllen, sich selber [6]) ein neues Volk zu bereiten, und während seines Weilens auf Erden zu offenbaren, daß es eine Auferstehung gebe, und nach dieser er der Richter sey [7]). Weiter [8]) war er, lehrend und mächtige Zeichen und Wunder wirkend, [Gottes] Herold bei Israel, und liebte dieß über die Massen. Und als er zur Verkündigung seines Evangeliums die Apostel auswählte, Leute mit den schwersten Sünden behaftet, um zu zeigen, daß er gekommen sey, [9]) „nicht um die

---

4) I. Mos. 1, 26.

5) Sinn: wie er sich solchem Leiden von Seite der Menschen unterziehen konnte.

6) Von da an beginnt der griechische Text.

7) So glaubte ich den schwierigen Satz übersetzen zu sollen, damit er einerseits recht in den Zusammenhang passe, und damit andererseits jedes der beiden ut in ihm seine gehörige Stelle und Erklärung finde. Der Sinn des Satzes ist jetzt nach dieser Uebersetzung von selbst klar.

8) *Πέρας* kommt oft in dieser Bedeutung als weiter, nicht als endlich in unserem Briefe vor.

9) Matth. 9, 13. Mark. 2, 17. Luk. 5, 32.

Gerechten, sondern die Sünder zur Buße zu rufen;" da zeigte er sich als den wahren Sohn Gottes.

Wäre er aber nicht im Fleische erschienen, wie hätten wir Menschen dann, ohne zu sterben, seinen Anblick ertragen können, da man schon bei einem Blicke in die Sonne, die doch vergänglich und ein Werk seiner Hände ist, ihre Strahlen mit dem Auge nicht ertragen kann?

[Weiter] ist nun der Sohn Gottes dazu im Fleische erschienen, um das Maß der Sünden derer voll zu machen, die seine Propheten bis in den Tod verfolgt haben. Um deßwillen hat er also auch gelitten. Gott sagt ja, [10]) die Verwundung seines Fleisches komme von ihnen, [[11] und:] [12]) „wenn ich den Hirten schlage, dann werden auch die Schafe der Heerde zerstreut werden."

[Auch] die Art seines Todes war von ihm [zum voraus] bestimmt, er sollte ja [wie er in der Schrift vorausgesagt] am Holze leiden. In Beziehung auf ihn sagt nämlich der Prophet: [13]) „verschone meine Seele [= mich] mit dem Schwerdte, [14]) durchstich mein Fleisch, [15]) denn die Rotten der Uebel-

---

10) Isai. 53, 8. Zach. 13, 6.

11) aber oder und muß hier eingeschoben werden um des Sinnes willen. Wahrscheinlich sind im Griechischen die Worte: καὶ ἄλλος προφήτης λέγει ausgefallen, denn die lateinische Version hat noch: Et alius propheta.

12) Matth. 26, 31. Zach. 13, 7. Die größere Aehnlichkeit der Worte läßt schließen, daß diese Stelle aus dem N. T. nicht aus den LXX. entnommen sey. Der Sinn des Ganzen aber ist: „es steht geschrieben, daß von den Juden Christus gemordet werde. Aber auf sie geht dann auch das Wort: wenn der Hirte (Christus) geschlagen ist, dann werden die Schafe zerstreut werden." Christi Tod wird ihr eigenes Unglück seyn.

13) Psalm 21, 21.

14) Psalm 118, 120.

15) Psalm 21, 17.

thäter sind gegen mich aufgestanden." Und abermals sagt er: [16]) „siehe, ich habe meinen Nacken den Streichen dargeboten, und meine Wange den Schlägen, mein Angesicht aber wie einen starken Felsen gesetzt [17])."

Kap. 6.

Christi Leiden und seine Bundesstiftung sind schon im A. T. vorausverkündet.

Als er nun so den Auftrag [seines Vaters] erfüllt hatte [1]), was spricht er? [2]) „Wer ist's, der mit mir rechten will? Er widerstehe mir. Oder wer ist's, der mich richten will? Er nahe sich dem Sohne des Herrn. Wehe euch! Ihr alle werdet altern, wie ein Kleid, und die Motte wird euch verzehren." Und abermal sagt der Prophet: [3]) „wie ein harter Stein ist er zur Zermalmung gesetzt; [und:] [4]) siehe, ich lege zum Fundamente Sions einen köstlichen, auserwählten, rechtwinkligen, würdigen Stein." Und was sagt er weiter? [5]) „Wer auf ihn hofft, wird ewig leben." Wie, ist nun

16) Isai. 50, 6. 7.

17) D. h. „es nicht weggewandt bei ihren Schlägen."

1) Sinn: „nachdem Christus so gelitten, wie K. 5 gesagt worden, und so den Auftrag seines Vaters vollzogen hatte; so ist er verherrlicht worden, wie es schon von den Propheten vorausverkündet war."

2) Isai. 50, 8. 9.

3) Isai. 8, 14. mehr nach dem hebräischen Texte, als nach den LXX. — Im Griechischen beginnt der Satz mit ἐπεὶ, dieß kann entweder gar nicht übersetzt werden, was schon der alte lateinische Interpret bemerkt und befolgt hat; oder man muß eine Ellipse annehmen, = ἐπεὶ Ἰησοῦς τὴν ἐντολὴν τοῦ πατρὸς ἐποίησεν, ἐτέθη ὡς λίθος ἰσχ. εἰς συντριβήν. Vergl. Viger. p. 402. Not. 5.

4) Isai. 28, 16. vgl. Röm. 9, 33. I. Petr. 2, 6.

5) l. c. mehr dem Sinne, als dem Worte nach. In den LXX:

unsere Hoffnung auf einen Stein gesetzt? Das sey ferne. Vielmehr [bedient sich der Prophet solcher Ausdrücke] weil der Herr seinen Leib mit Stärke versehen hat [6]). Er spricht ja: [7]) „wie einen harten Felsen hat er mich gesetzt [8])." Wiederum sagt der Prophet: [9]) „der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckſteine geworden." Und abermals sagt er: [10]) „dieß ist der große und bewunderungswürdige Tag, den der Herr gemacht hat [11])."

Ich schreibe euch einfach, damit ihr es verstehet, ich — ein Auskehricht eurer Liebe [12]).

[13]) Was sagt nun wiederum der Prophet? [14]) „Die Versammlung der Sünder hat mich umgeben, [15]) wie Bienen

---

καὶ ὁ πιστεύων οὐ μὴ καταισχυνθῇ. Die lateinische Version hat non confundetur, übereinstimmend mit dem Futurum in Röm. 9, 33.

6) Der Leib Christi wird vom Propheten wegen seiner Kraft, Stärke, Festigkeit ꝛc. ein Stein genannt. Diese Festigkeit bezieht sich darauf, daß das neue Sion auf ihn aufgebaut werden soll. Eine andere Deutung könnte man, einem ähnlichen Ausdrucke am Ende des vorigen Kap. gemäß, finden = der Leib Christi wird ein Stein genannt, wegen der unerschütterlichen Festigkeit, mit der er das Leiden erduldete. Doch die erste Erklärung paßt besser in den Zusammenhang.

7) Isai. 50, 7.

8) Die Edit. Oxon. schlägt vor, mit den LXX ἔθηκα zu lesen = „ich habe mich gesetzt." Nicht übel.

9) Psalm 117, 22.

10) Psalm 117, 24.

11) Sinn: „der Tag, an dem der verworfene Stein zum Eckſteine erhöhet ward, ist der große Tag im göttlichen Weltplane.

12) D. h. bereit, um euertwillen alles zu thun und zu dulden. Vgl. I. Cor. 4, 13.

13) Ist Fortsetzung des schon K. 5 ausgesprochenen Gedankens: Prophetae ab illo habentes donum, in illum prophetarunt.

14) Psalm 21, 17.

15) Psalm 117, 12.

den Wachsbau haben sie mich umringt;" und:[16] „über mein Kleid haben sie das Loos geworfen." Da er nun[17] im Fleische erscheinen und leiden wollte; so wurde sein Leiden geoffenbart. Es spricht nämlich der Prophet gegen Israel: [18] „wehe ihren Seelen! weil sie bösen Rath wider sich selbst gepflogen haben, sprechend: wir wollen den Gerechten binden, weil er uns widerlich ist." Auch Moses spricht zu ihnen: [19] „siehe, so spricht der Herr: gehet ein in das gute Land, welches der Herr zugeschworen hat dem Abraham, Isaak und Jakob, [20] und nehmet es als Erbtheil, ein Land fließend von Milch und Honig." Lernet nun, wie die[21] tiefere Erkenntniß diese Worte deutet [also]: hoffet auf Jesus, der im Fleische [als Mensch] euch erscheinen wird. Der Mensch ist ja leidende Erde, weil aus Erde Adam gebildet worden ist[22].

[23] Was bedeuten nun [weiter] die Worte: ein gutes, von Milch und Honig fließendes Land? Gepriesen sey unser Herr,

---

16) Psalm 21, 19.

17) Wie die obenangeführten Bibelstellen andeuten, oder: wie schon oben K. 5. ausgeführt worden ist.

18) Isai. 3, 9. Weish. 2, 12.

19) II. Mos. 33, 1.

20) III. Mos. 20, 24.

21) *γνῶσις* hier = die durch das Christenthum aufgeschlossene, tiefere Einsicht in den Geist des A. T. und den Zweck der alttestamentlichen Oekonomie. Neander, K. G. Th. I. Abth. 2. S. 415. wohlf. Ausg. Mazochius denkt hier an ein Buch mit dem Titel *γνῶσις*. S. Gall. Bibl. T. I. Prol. p. xxxvi.

22) Darum kann Christus mit einem Lande verglichen werden. Apparet heic Barnabam, aut quisquis est auctor, philosophis aures admovisse: Nam illud *πάσχουσα*, patiens, ad philosophorum *τεχνικὴν γλῶτταν* est referendum, qua materiam pati dicebant. Homo, inquit, est ex terra, non quidem agente, sed patiente. Mazoch. bei Galland. Bibl. T. I. Prol. p. xxxvi.

23) Hiemit beginnt die zweite allegorische Deutung jener Bibel-

der Weisheit und Erkenntniß seiner Geheimnisse in uns gelegt hat! Der Prophet sagt ja: [24]) „wer anders wird des Herrn Gleichnisse verstehen, als der Weise, Verständige und Gottliebende?“ [25]) Da er nun uns erneuert [26]) hat durch Vergebung der Sünden; so hat er gemacht, daß wir eine andere Gestalt, nämlich eine [27]) Kinderseele haben, wie er uns denn überhaupt [[28]) geistig] neugebildet hat. Denn von uns sagt die Schrift [29]), wie Gott zum Sohne spricht: [30]) „wir wollen nach unserm Bilde und Gleichbilde den Menschen machen, und sie sollen herrschen über die Thiere der Erde, und über die Vögel des Himmels, und über die Fische des Meeres.“ Und als der Herr das schöne Gebild, den Menschen, sah; da sprach er: [31]) „wachset und mehret euch, und erfüllet die Erde.“ So hat er [in Betreff unsrer schon im Anfange] zum Sohne ge-

---

stelle. Oben bedeutete die γῆ die Menschheit Christi; nun aber wird unter dem von Milch und Honig fließenden Lande die Christenheit, neugeschaffen durch Christus, = die Kinder Gottes, verstanden.

24) Isai 40, 13. Sprüchw. 1, 6. Sirach 1, 10. Bevor der Verfasser die zweite Allegorie beginnt, bricht er voll Begeisterung über die tiefe Weisheit, die jetzt zu Tage kommen sollte, in eine Exklamation aus, deren Sinn ist: solche Weisheit kommt nur von Gott, und Gott giebt sie nur denen, die ihn lieben.

25) Nach jener Exklamation beginnt nun die wirkliche Erklärung.

26) Der griechische Text hat das Participium ἀναχαινίσας statt des Indikativs. Ein ähnlicher Fall findet sich K. 19, dessen zweiter Satz im Vordergliede keinen Modus finitus hat. Aehnliche Verstöße gegen die Grammatik finden sich bei den alten Kirchenvätern, z. B. Ignatius nicht selten.

27) Lies παιδίων statt παιδίον der Mskrpte.

28) πνεύματι restituirte Fell aus der alten lateinischen Version.

29) D. h. auf uns gehen die Schriftworte, welche der Vater an den Sohn gerichtet hat.

30) I. Mos. 1, 26.

31) I. Mos. 1, 28.

sprochen [32]). Weiter will ich dir [33]) nun zeigen, wie er am Ende der Zeiten an uns eine zweite Schöpfung vollzogen hat. Der Herr spricht [nämlich]: [34]) „siehe, ich will das Letzte wie das Erste machen." In Beziehung hierauf [35]) hat nun der Prophet verkündet: gehet ein in das Land, welches von Milch und Honig fließt, und nehmet es in Besitz. Siehe, wir sind nun neugebildet, wie der Herr wiederum bei einem andern Propheten sagt: [36]) „wohlan, spricht der Herr, ich will von diesen, d. h. den vom Geiste des Herrn Vorhergesehenen, die steinernen Herzen hinwegnehmen, und fleischerne [37]) Herzen in sie legen" [38]); denn er wollte im Fleische erscheinen und in uns wohnen [39]). Ein heiliger Tempel, o Brüder, ist ja dem Herrn die Wohnung unseres Herzens. Abermal spricht der [40]) Herr: [41]) „an welchem Orte soll ich vor dem Herrn, meinem Gott erscheinen und Ehre erlangen?" Und weiter: [42]) „ich will dich in der Gemeinde bekennen, in der Mitte

32) Diesen Sinn haben die Worte: *Ταῦτα πρὸς τὸν υἱόν.* In diesem Sinne stehen sie aber auch ganz gut an ihrem Platze, und der Vorschlag des Menardus, diese Worte oben nach *θαλάσσης* zu stellen, verdient keine Beachtung.

33) Die lat. Version hat vobis, was richtiger ist.

34) Dieser Ausspruch findet sich nicht in der h. Schrift. Vielleicht stand dem Verfasser Ezech. 36, 11. oder Matth. 20, 16. vor Augen. Andere denken an Isai. 43, 18. 19. Jerem. 40, 7. (nach d. Hebr. u. Vulg. 33, 7.) Klagl. 5, 21.

35) D. h. in Beziehung auf die zweite, der ersten ähnliche Schöpfung. Gehet ein in das Land ꝛc. = ihr sollt (werdet) neugeschaffen werden.

36) Ezech. 11, 19. 36, 26.

37) D. h. weiche, wahrhaft menschliche Herzen.

38) D. h. sie neubilden.

39) Dadurch, daß er in uns wohnt, werden wir umgebildet; wir werden aber auch dazu umgebildet, daß er in uns wohnen kann.

40) D. h. David im göttlichen Auftrage.

41) Psalm 41, 3.

42) Psalm 21, 23.

meiner Brüder; und in der Mitte der Heiligen will ich dir singen [43]).“ Wir sind es also, die er in das gute Land eingeführt hat. Was bedeutet nun aber die Milch und der Honig? Ein Kind wird ja zuerst mit Honig, und dann mit Milch ernährt; so werden auch wir, mit dem Glauben an die Verheißung und mit dem Worte genährt, leben und über die Erde herrschen. [44])

Oben hat er aber vorausgesagt, sie sollen wachsen und über die Fische [u. s. w.] herrschen. Wer kann nun aber jetzt herrschen über die Thiere, oder Fische oder Vögel des Himmels? Die Herrschaft ist ja, wie wir wissen, eine Gewalt, so daß einer ordnet und befiehlt. Wenn gleich dieß jetzt [bei uns] nicht statt hat [45]), so hat er es uns doch verheißen. Wann [aber wird's eintreffen]? Wenn einst auch wir vollkommen genug sind, um Erben des göttlichen Bundes zu seyn.

---

43) Was unter dieser Gemeinde ꝛc., wo der Herr befungen werden will, zu verstehen sey, ist zweifelhaft. In den Zusammenhang würde am besten passen, auch diese Worte und Ausdrücke auf das neugebildete Christenherz zu beziehen. Doch möchte solche Deutung zu gewaltsam seyn. Darum wird man wohl hier an eine dritte Gestaltung der obigen Allegorie zu denken haben, so daß jetzt die γῆ ꝛc. die christliche Kirche ist. Zuerst war die γῆ ꝛc. die Menschwerdung Christi, dann 2) die neue Schöpfung, die mit uns (in uns) vorgenommen wurde, und jetzt ist 3) die Kirche die γῆ. Jene Allegorie erlebt darum drei verschiedene Gestaltungen. Vgl. meine Abhandlung über die Integrität des Briefes Barnabä in der Tüb. Quart. Schr. J. 1839. S. 101.

44) Milch und Honig sind also = Glaube an die Verheißung und Predigt des Evangeliums. Dieß paßt ganz gut zur dritten Gestaltung der Allegorie, wornach das von Milch und Honig fließende Land die Kirche ist.

45) D. h. wenn wir gleich jetzt noch nicht eine solche Gewalt über die Thiere haben; so werden wir doch einstens eine solche bekommen.

Kap. 7.

Eine eigenthümliche Einrichtung bei den jüdischen Fasten, und die Opfer am Versöhnungsfeste waren Typen des Leidens Christi.

Sehet nun, liebe Kinder, daß der gute Herr uns alles vorausgeoffenbaret hat, damit wir wissen, wem wir in allem Dank und Lob abstatten sollen. Wenn nun der Sohn Gottes, der doch der Herr und Richter über Lebende und Todte ist, gelitten hat, damit seine Wunde uns lebendig mache; so lasset uns glauben, daß der Sohn Gottes nur um unserer willen leiden konnte.

Am Kreuze ward er auch mit Essig und Galle getränkt. Vernehmet, wie dieß die Priester des [jüdischen] Volkes angedeutet haben [1]). Durch ein schriftliches Gesetz hat der Herr die Vorschrift: [2]) wer das Fasten nicht halte, soll des Todes sterben, gegeben, weil er selbst für unsere Sünden das Gefäß seines Geistes [3]) zum Opfer bringen wollte [4]), damit das Vorbild erfüllt würde, welches an Isaak gegeben ward, als er auf den Opferaltar gelegt wurde. Was sagt er nun bei dem Propheten? [5]) „Sie sollen von dem Bocke essen, der in der Fastenzeit für alle Sünden geopfert wird." Habt wohl Acht.

---

1) πεφανέρωκαν statt πεφανερώκασι, wie öfters im N. T. S. Winer, Gramm. d. neutest. Spr. S. 72. 4te Aufl.

2) III. Mos. 23, 29.

3) D. h. seinen Leib, wie öfter bei Barnabas.

4) In jenem Fastengebot wollte Gott eine Hinweisung auf den Tod Christi, genauer auf einen speziellen Umstand dabei, das Getränktwerden mit Essig und Galle geben.

5) Hievon findet sich in der h. Schrift nichts, es bleibt auch noch zweifelhaft, welcher Bock gemeint ist, ob der nach III. Mos. 16, 15. am Versöhnungsfeste für die Sünden des ganzen Volkes vom Hohenpriester dargebrachte, oder ein anderer. Für ersteren sprechen die Worte: in der Fastenzeit für alle Sünden.

Die Priester allein sollen insgesammt das Eingeweide ungewaschen mit Essig verzehren [6]). Wozu? Weil ihr, [7]) sagt

6) Hievon findet sich nicht die geringste Spur, weder in der Bibel, noch im Talmud. Einmal durfte am Versöhnungsfeste von keinem Israeliten irgend etwas gegessen werden. Auf absichtliche Uebertretung stand Todesstrafe. III. Mos. 23, 29. Auch die Talmudisten wissen hievon keine Ausnahme, ja ihnen zu Folge mußte der Hohepriester schon am Tage vor dem Versöhnungsfeste fasten. Vgl. Surenhus. Mischna, T. II. p. 208 et 209, namentlich die Anmerkungen Sheringam's. Bis auf die kleinsten Kleinigkeiten findet sich im Talmud das Versöhnungsfest beschrieben, aber von der auffallenden Ausnahme vom allgemeinen Fastengebote, deren Barnabas erwähnt, findet sich auch nicht die geringste Spur. Es ist zweitens an sich höchst unwahrscheinlich, daß die Priester durch ein Gesetz sollen verpflichtet gewesen seyn, an irgend einem Tage die Eingeweide eines Bockes mit Essig angemacht, zu verzehren. Die Bibel weiß hievon nichts, im Gegentheil ordnet sie überall Waschungen an, und von einer so großen Ausnahme vom Reinigkeitsgesetze, wie sie Barnabas hier angiebt, weiß weder sie, noch ein späterer Schriftsteller das Geringste. Drittens ist der Bock, der am Versöhnungsfeste für alle Sünden geschlachtet wurde, ganz und gar verbrannt worden, sowohl seine Haut, als sein Fleisch, ja sogar sein Mist (III. Mos. 16, 27.); nichts durfte übrig bleiben. Darum konnten unmöglich die Priester die Eingeweide essen. Justin spricht auch von den zwei Böcken am Versöhnungsfeste (Dial. c. Tryph. n. 40. p. 137. ed. B. B.) in ähnlicher Richtung, wie Barnabas, aber von einer so sonderbaren Mahlzeit weiß er nichts. Tertullian dagegen spricht zweimal von einem Verspeistwerden des geopferten Bockes durch die Priester (adv. Jud. c. 14. und lib. III. adv Marc. c. 7: sacerdotibus templi in pabulum datus), aber er weiß nichts von der unbilligen Zumuthung des Barnabas, die Eingeweide des Bockes zu essen.

Ob Justin und Tertullian ihre Deutung der zwei Böcke auf die doppelte Ankunft Christi von unserem Barnabas entlehnt haben, scheint mir sehr zweifelhaft. Einmal erwähnt weder der Eine noch der Andere des Barnabas. Dann bedeutet ihnen beiden der geschlachtete Bock ganz bestimmt den wiederkommenden Christus; nicht so dem Barnabas, der sich in der Sache selbst nicht recht

er [der Herr], mir Galle mit Essig zu trinken geben werdet, wenn

klar wird. Von dem geschlachteten spricht er ganz wenig; der emissarius ist ihm dagegen Bild sowohl des leidenden, als wieder in Herrlichkeit erscheinenden Christus. Auffallend ist übrigens, daß Tertullian dem hircus emissarius dieselben Unbilden zugefügt werden läßt, wie Barnabas, ohne daß weder in der Bibel noch im Talmud von solchen Unbilden (Angespieenwerden, Gestochenwerden ꝛc.) auch nur das Geringste sich fände. Auf der andern Seite ist Tertullian wieder in der Auffassung des Essens der Priester toto coelo von Barnabas verschieden. Letzterem gemäß müssen die Priester die Eingeweide des Bockes mit Essig verzehren, weil sie den Herrn mit Essig und Galle tränken würden. Jenes Speisen ist also bei Barnabas der Typus einer schnöden, bei der Kreuzigung Christi statthabenden Handlung der unbekehren Juden. Bei Tertullian dagegen bedeutet jenes Essen das Theilhaben der Auserwählten Gottes, der Gläubigen an den Freuden der Wiederkunft Christi, während das Fasten des übrigen Volkes den Mangel an solcher Theilnahme, das jejunare a salute ausdrücken soll. Aus Allem scheint mir hervorzugehen, was Barnabas und Tertullian von einem Essen, beziehungsweise Eingeweide Essen der Priester während des allgemeinen Fastens u. d. gl. erzählen, was sie mehr wissen wollen, als Bibel und Talmud, das fand gar nie statt, vielmehr hat sich unter den Christen des zweiten Jahrhunderts eine Tradition über den jüdischen Versöhnungsfest-Ritus gebildet, welche von der früheren Wirklichkeit (der jüdischen Gebräuche) merklich abwich, und darauf gerichtet war, in jenem Festritus so viele Beziehungen auf's Christenthum und Typen, als möglich, zu finden. Diese Tradition hat dann der eine wie der andere Kirchenschriftsteller aufgenommen und ähnlich benützt, aber keiner von ihnen hat noch den jüdischen Tempeldienst mit eigenen Augen gesehen, der Verfasser unseres Briefes so wenig, als Tertullian. — Was hieraus für die kritische Frage resultire, springt von selbst in die Augen, und wird noch später des Weitern besprochen werden.

Veranlassung zum Irrthum unseres Verfassers, als ob die Priester allein während des Fastens gegessen hätten, mag Folgendes gegeben haben: a) Bei manchen Sündopfern (und der besprochene Bock ist ja auch ein Sündopfer) fiel das Opferthier dem Priester zu, und wurde von ihm gegessen; so bei den sa-

ich einst meinen Leib für die [8]) Sünden des neuen Volkes opfere; darum sollt ihr allein [jenes] genießen, während das Volk fastet, und in Sack und Asche trauert. Und um anzudeuten, daß er für sie leiden müsse, vernehmet, welche Verordnung er deßhalb gegeben hat. [9]) „Nehmet zwei schöne und gleiche Böcke, und opfert sie; und der Priester soll den einen zum [10]) Brandopfer nehmen." Was werden sie aber mit dem andern thun? [11]) „Dieser sey, spricht er, verflucht." Merket, wie hier ein Vorbild Christi sich zeigt! [12]) „Und speiet ihn alle an, und

---

crificiis exterioribus. Vgl. Bähr, Symbol. des mos. Cult. B. II. S. 360. b) Nach geendigtem Versöhnungstage hielt der Hohepriester ein Gastmahl mit seinen Freunden. Surenhus. Mischna. T. II. p. 248. c) Jene Priesterabtheilung (בית אב domus patris), die eben den Tempeldienst hatte, war in der Regel nicht zum vollständigen Fasten verpflichtet. Surenh. l. c. p. 366, namentlich die Anmerkung des Maimonides zu n. 6. — Aus diesen drei Punkten heraus konnte sich die Meinung bilden, als haben die Priester a) auch von dem Bocke am Versöhnungsfeste einen Theil, und zwar b) zum Essen an demselben Tage bekommen, und dieser Theil sey c) als ein Typus das Eingeweide, in Essig angemacht, gewesen.

7) Der griech. Text hat εἶδον, wofür εἶπεν zu lesen ist, wie Davis richtig bemerkt hat.

8) D. h. zur Sündenvergebung für die, welche das neue Volk bilden sollen.

9) III. Mos. 16, 7 ff.

10) Nicht genau, der Widder war eigentlich Brandopfer, der Bock Sündopfer. III. Mos. 16, 5.

11) Ist wahrscheinlich eine Uebersetzung von אֹתוֹ לַעֲזָאזֵל, was die LXX mit ἀποπομπαῖος gaben. III. Mos. 16, 8. לַעֲזָאזֵל ist Pealpelform v. עָזַל removit, = zur völligen Hinwegschaffung, Vernichtung. Bähr, l. c. S. 668.

12) Was hier als Gesetzesvorschrift angeführt wird, das Anspeien und Durchstechen des hircus emissarius, findet sich weder in der Bibel, noch im Talmud. Die erstere giebt einfach an: „der Hohepriester solle seine Hände auf das Haupt des Bockes legen, auf ihn alle Missethaten und Vergehungen des

durchstechet ihn, und leget scharlachrothe Wolle um sein Haupt; so werde er in die Wüste getrieben." Wenn

---

ganzen Volkes bekennen und sie auf den Kopf des Thieres legen, letzteres endlich durch einen besonders hiezu bereitstehenden Mann in die Wüste bringen lassen." III. Mos. 16, 21. Ganz genau beschreibt der Talmud den Ritus mit dem hircus emissarius, s. Surenhus l. c. p. 223 sqq. Hier (p. 239.) finden wir die Gebetsformel, welche der Hohepriester über den Bock verrichtete, und sie enthält nicht das Geringste, was auf eine Mißhandlung des Bockes hinwiese. Ebenso wenig ward nach beendigtem Gebete Hand an ihn gelegt, vielmehr verrichteten jetzt die übrigen Priester und das Volk ein Gebet (p. 240), und der Bock wurde dem bereitstehenden Manne übergeben. Aber ward er vielleicht nicht beim Hinausführen mißhandelt? Das konnte dem Talmud zu Folge gar nicht geschehen, im Gegentheil, um ihn vor jeder Mißhandlung sicher zu stellen, ward ein Gerüste erbaut, auf dem der Bock hinausgebracht wurde. Surenhus l. c. p. 240. 241., wo sich sogar aus Maimonides eine Abbildung dieses Gerüstes findet. Als Grund, warum der Bock auf einem Gerüste hinausgebracht werden mußte, giebt die Mischna an: damit nicht die Babylonier, wie sie es gerne thaten, den Führer des Bockes am Haare zupfen und zur Eile anspornen könnten. Die babylonische Gemara aber bemerkt hiezu: nicht Babylonier haben sich solchen Unfug erlaubt, sondern Alexandriner seyen es gewesen, die Juden aber hätten aus Haß gegen Babylon diesen Namen gebraucht. — Man sieht, was Barnabas von der Mißhandlung des Bockes erzählt, hat er aus einer Tradition entlehnt, welche schon unrichtige Elemente in sich aufgenommen hat, und die der Bibel und dem Talmud gegenüber auf kein Ansehen Anspruch machen kann. Nicht nur wissen die beiden Letztern nichts von einer solchen Mißhandlung des hircus emissarius, so ausführlich auch der Talmud den ganzen Ritus beschreibt; vielmehr giebt letzterer, wie wir gesehen haben, sogar einige Nachrichten, welche direkt gegen eine Mißhandlung des Bockes sprechen. Aber die Kunde von einem Attentate der Babylonier oder Alexandriner gegen den Führer des Bockes konnte in der Tradition leicht zur Angabe einer Mißhandlung des Bockes selbst umgestaltet werden, und die Art und Weise der Mißhandlung, das Anspeien und Durchstechen ist zweifelsohne in der Sage beigefügt worden,

nun dieß geschehen ist; so bringt der Träger [13]) den Bock in die Wüste, nimmt die Wolle weg [14]), und legt sie auf einen

---

um in diesem hircus emissarius einen Typus Christi zu haben. Diese Tradition ist dann aber weiter sicher nicht zu den Zeiten der Apostel schon unter den Christen entstanden, und konnte am allerwenigsten bei denen Glauben finden, welche den Tempeldienst noch mit eigenen Augen gesehen haben, wie der Apostel Barnabas. Doch davon später. Hier wollen wir nur noch beifügen, daß auch Tertullian in den beiden oben angeführten Stellen von einer Mißhandlung des Bockes spricht: unus quidem eorum circumdatus coccino, maledictus et consputatus et compunctus a populo. adv. Marc. III, 7. wörtlich ebenso adv. Jud. c. 14. Allgemeinere Ausdrücke wählte dagegen Justin in der hieher bezüglichen Stelle Dialog. c. Tryph. n. 40. p. 137.: ἐπιβαλόντες αὐτῷ τὰς χεῖρας, καὶ θανατώσαντες αὐτόν. Diese Worte können auf das gehen, was mit dem Bocke in der Wüste geschah, wovon später.

Was übrigens Barnabas davon erwähnt, daß rothe Wolle dem Bocke aufs Haupt gelegt worden sey; so berichtet dieß auch der Talmud, mit der nähern Angabe: die Wolle habe die Gestalt einer Zunge gehabt. Surenhus l. c. p. 226. 227.

13) βαστάζων. Nach Bibel und Talmud wird aber der Bock nicht getragen, sondern geführt. III. Mos. 16, 21. Surenh. l. c. p. 240.

14) Auch dieß stimmt nicht ganz mit dem Talmud zusammen. Dieser giebt an: „der zungenförmige rothe Wollen-Lappen wird in zwei Theile getheilt, der eine davon auf den Felsen (Zuk) gelegt, die andere Hälfte aber dem Bocke um die Hörner geschlungen." Surenh. l. c. p. 241. Diese Zertheilung des wollenen Lappens war von großer Wichtigkeit, wie Bartenora und Maimonides angeben, und diente dazu, um sich zu vergewißern, daß die rothe Wolle weiß geworden sey, was ein Zeichen der Sündenvergebung war. Während nämlich der Bock den Felsen hinabgestürzt wurde, sollte die Wolle ihre Farbe verwandeln. Wenn man nun alle Wolle dem Bocke am Kopfe gelassen hätte, so wäre möglich gewesen, daß man diese Farbenwechslung gar nicht gesehen hätte, je nachdem der Kopf vom übrigen Leibe des Bockes bedeckt worden wäre. Deßhalb theilte man die Wolle. — Und hievon sollte Barnabas, der doch, so lange der Tempel

[15]) Brombeerstrauch, dessen [16]) Schößlinge wir zu essen pflegen, im Felde sie findend, und der allein unter den Dorngesträuchen süße Früchte hat. Wozu nun auch dieses? Vernehmet: der eine muß auf den Opferaltar, der andere wird verflucht. Und [17]) warum wird der Verfluchte gekrönt? Weil sie ihn [Jesum] dann an je-

---

noch stand, in Jerusalem gelebt hat, und mehrere Versöhnungsfeste dort gesehen haben muß, nichts gewußt haben?

15) Der griechische Text hat ἐπὶ φρύγανον τὸ λεγόμενον ῥαχιήλ. Dafür ist nach Vossius und Cotelier ῥαχίη oder ῥάχος, nach Bernardus (Clericus?) ῥάχιν zu lesen. Es bedeutet dieß zunächst einen Dornstrauch überhaupt. Der lateinische Interpret hat es mit rubus, Brombeerstaude, gegeben, wozu das weitere sehr gut paßt: daß man die jungen Schößlinge desselben esse, und daß er allein unter allen Dorngesträuchen, (ῥάχος in allgemeiner Bedeutung) süße Früchte trage. Ob es richtig ist, daß die weggenommene Wolle, d. h. die Hälfte des Lappens, auf eine Brombeerstaude gelegt worden sey, können wir nicht entscheiden. An und für sich spricht nichts dagegen, aber noch weniger etwas dafür, denn die Bibel weiß gar nichts hievon, der Talmud aber giebt einfach an, die eine Hälfte sey auf einen Felsen in der Wüste gelegt worden, welcher Felchen צוּק, Zuk = Bedrängniß heißt. Surenhus l. c. p. 240. n. 4. u. 241. n. 5. 6. Von einer Brombeerstaude weiß demnach auch der Talmud nichts. Es wäre nun gar wohl möglich, daß die Tradition zum ganzen Ritus die Brombeerstaude beifügte, weil die Meinung gieng, die Dornenkrone Christi sey aus diesem Gesträuche gewunden gewesen, und man so einen Typus mehr gewinnen konnte. S. Vossius in seinen gelehrten Anmerkungen zu unserer Stelle des Barnabas, auch bei Cotel. abgedruckt. — Schließlich ist noch zu bemerken, daß Barnabas über die Endprocedur mit dem Bocke, über das Herabgestürztwerden desselben vom Felsen Zuk ganz schweigt. In seine Allegorie paßte dieß nicht.

16) βλαστοὺς = germina liest Vossius aus den Handschriften, die er vor sich hatte. Menardus dagegen hatte die Lesart βάτους, die er in βάτια = Früchte der Brombeerstaude zu verändern sich veranlaßt sah. Auch die Conjektur des Davis, statt βάτους — καρποὺς zu lesen, empfiehlt sich nicht.

17) διὰ τί = cur? S. Viger, p. 551[b].

nem Tage mit dem Purpurmantel um den Leib sehen und fragen werden: ist es nicht der, den wir einst gekreuzigt, verspottet, durchbohrt und gehöhnt haben? Wahrlich, der ist's, der damals sich für den Sohn Gottes erklärte. [18]) Wie sehr ist er doch ähnlich! Deßhalb [mußten sie] ähnliche schöne und gleiche Böcke nehmen, damit sie über die Aehnlichkeit des Bockes erschrecken, wenn sie ihn einst werden kommen sehen. [19]) Siehe nun das Vorbild des leidenden Christus [20]). Warum aber legen sie die Wolle mitten unter die Dornen? Es ist dieß ein der Kirche vorgelegtes Vorbild Jesu. [Sie thun jenes deßhalb,] [21]) damit derje-

---

18) Ich lese mit Davis: *Πῶς γὰρ ὅμοιος; Εἰς τοῦτο ὁμοίους κ. τ. λ.*

19) Vielleicht besser: **sehet**, wenn man mit **Fell** *ἴδετε* statt *ἴδε τὸν* liest.

20) Bähr, Symbol. d. mos. Cultus B. II. S. 689, faßt den Sinn der Barnabas'schen Worte also zusammen: „die Aehnlichkeit, ja Gleichheit beider Böcke zeige, daß sie mit einander den Einen Jesus vorbildeten; der erste sey das eigentliche Opfer für die Sünden des Volkes gewesen und entspreche dem gleichfalls für Alle in den Tod gegebenen Christus; der zweite sey verflucht, angespieen, mißhandelt und verstoßen worden, was alles auch Christus erfahren habe. Der Purpurfaden (genauer: scharlachrothe Wolle) aber, welcher dem zweiten verstoßenen Bocke auf's Haupt gelegt worden, bilde vor, daß der Verfluchte und Verstoßene dennoch ein Gekrönter, d. i. Herr und König sey; als solchen würden ihn die Juden erst bei seiner Wiederkunft erkennen, und dann über die *ὁμοιότης* dessen, den sie verflucht, mit dem, der das Gott wohlgefällige Opfer und wahrhaftig der Sohn Gottes sey, erschrecken."

21) *Ἵνα* mit dem Indic. praes. kommt auch im N. T. einigemal vor (I. Cor. 4, 6. u. Gal. 4, 17.), und es ist dieß für einen Mißbrauch der späteren Zeit zu erachten, wie sich solcher auch im Neugriechischen findet. S. **Winer**, Gramm. des neutest. Sprachidioms. S. 266. Durch unsere Ausfüllung der im griechischen Texte befindlichen Ellipse erklärt sich die Bedeutung von *ἵνα* und die Berechtigung dieser Conjunktion in unserer Stelle ganz von selbst. Der Verfasser antwortet auf die Frage: „**Warum legen sie die Wolle mitten unter die Dornen?** Sie

nige, der etwa die Wolle hinwegnehmen will, wegen der Gefährlichkeit des Dornbusches viel leiden muß, und nur unter Schmerzen über denselben Meister werden kann. So, sagt er [Jesus][22] nun, müssen alle, die mich sehen und meines Reiches theilhaftig werden wollen, unter Mühen und Leiden mich erlangen.

Kap. 8.

Auch die rothe Kuh ist ein Vorbild auf Christus und sein Leiden.

Was für ein Vorbild aber glaubt ihr, sey das Israel gegebene Gebot: [1]) Männer mit schweren Sünden sollten eine junge

---

thun dieß, fährt er nach einem kurzen Zwischenraume fort, damit die Wolle nicht ohne Mühe und Beschwerde hinweggenommen werden kann."

22) Die gnostische Erklärung jenes Typus wird hier Christo in den Mund gelegt. Es ist also an keine Bibelstelle zu denken. S. dagegen Lardner, Glaubw. der evang. Gesch. Th. 2. Band 1. S. 8., der hierin eine Citation von Matth. 16, 24 sieht.

1) IV. Mos. 19, 2 ff., wo sich übrigens gar Manches nicht findet, was Barnabas hier angiebt. Unrichtig ist vor Allem, wenn Letzterer behauptet, diejenigen, welche die Kuh brachten (προσφέρειν hier nicht = opfern, vgl. IV. Mos. 19, 2.), sie schlachteten und verbrannten, mußten grobe Sünder gewesen seyn. Die Bibel weiß hievon lediglich nichts, ja sie deutet das Gegentheil an V. 8. in den Worten: „der die Kuh verbrannt hat, soll unrein seyn bis zum Abend;" dieß setzt voraus, daß er sonst nicht unrein war, keine Verschuldung auf sich hatte. Der ganze Ritus erlaubte überhaupt keine Thätigkeit eines Unreinen, sondern setzte qualifizirte Reinheit voraus. Der Unreine hatte blos passiven Antheil, indem er sich vom Reinen besprengen ließ, um auch rein zu werden, vgl. V. 19. Bähr, Symb. Th. 2. S. 505. Maimonides in s. bes. Traktat über die rothe Kuh, ed. Zeller, p. 135. 139. Noch mehr widerspricht Barnabas dem Talmud und der jüdischen Tradition. Im Traktate פרה der Mischna lesen wir: Septem dies ante combustionem vaccae sacerdos

Kuh herbeiführen, schlachten und verbrennen, [2]) Knaben sollen

---

vaccam combusturus separatur etc. (Surenhus T. VI. p. 273.) Demnach hat ein Priester das Verbrennen der Kuh vornehmen müssen; und dieser ward vorher 7 Tage lang eingeschlossen, damit er ja nicht unrein werde. Zu demselben Zwecke ward, nach der Erzählung des Talmud, ein Gerüste, ein Steeg aufgeschlagen, auf welchem der Priester mit seinen Gehülfen an den Platz des Verbrennens zu gehen hatte, damit sie sich ja nicht verunreinigten (Surenh. l. c. p. 276). Und nach Barnabas müßte der Schlächter der Kuh ex officio unrein seyn!! Einstimmig behaupten weiter der Talmud, Maimonides und Bartenora, daß nur ein Priester das Verbrennen der Kuh habe besorgen können. Einige giengen sogar weiter, und wollten die Ceremonie nur vom Hohenpriester vollzogen wissen. Surenhus l. c. p. 280. 281. Maimon. p. 37. Hievon sagt nun die Bibel nichts, indem sie nicht gerade das Verbrennen, sondern das Sprengen zur priesterlichen Thätigkeit macht. Aber Barnabas geht viel weiter, als die Bibel andeutet und folgern läßt, er spricht von gar keiner priesterlichen Mitwirkung beim Schlachten der rothen Kuh, während doch die Bibel das Ganze nur unter der Aufsicht des Priesters vollzogen werden läßt. Damit hängt zusammen, daß Barnabas von dem Centrum des ganzen Ritus nichts weiß, welches nach Bibel und Talmud darinn besteht, daß der Priester mit seinem Finger siebenmal Blut der rothen Kuh gegen das h. Zelt hin sprengen mußte. Diese Hauptsprengung ganz ignorirend, spricht Barnabas nur von der, die bei den einzelnen Reinigungen mittelst der Asche der Kuh — mit Wasser vermischt — vorgenommen wurde. Consequent weiß er weiter nichts davon, daß der Priester drei Stücke, Cedernholz, Ysop und scharlachrothe Wolle in das Feuer werfen mußte, in welchem die Kuh verbrannt wurde. Um endlich die Hauptsache zu sagen, Barnabas hat den ganzen Ritus mit der rothen Kuh nicht verstanden. Die rothe Kuh ward geschlachtet u. d. gl., um ein Reinigungsmittel zu haben, durch das man sich von jener qualifizirten Unreinheit befreien konnte, welche durch Berührung eines Leichnams entstand. Unter priesterlicher Leitung und Selbstthätigkeit ward nun die Kuh geschlachtet, und mit ihrem Blute siebenmal gegen den Tempel oder das heilige Zelt gesprengt. Sofort ward sie verbrannt, und in das Feuer Ingredienzen ge-

sofort die Asche sammeln und in Gefäße werfen, [3] um einen Stab] scharlachrothe Wolle und Ysop legen; und so sollen die Knaben Jedermann aus dem Volke besprengen, damit Alle von

---

worfen, welche auf Leben und Reinigkeit hinweisen. Die Asche ward nun für künftige Fälle gesammelt. So oft Jemand durch Berührung eines Leichnams sich verunreinigte, ward von dieser Asche genommen, sie mit Wasser vermischt, und von einem Reinen, der kein Priester zu seyn brauchte, der Verunreinigte besprengt — Anders betrachtete Barnabas den ganzen Ritus. Ihm ist die Kuh ein Sündopfer, daher müssen es Sünder darbringen, und er übersieht ganz die schöne Beziehung auf Christus, welche ihm eine richtige Auffassung des Ritus dargeboten hätte. Wie nämlich durch diese Kuh alle Berührung und Verunreinigung durch den Tod entfernt wurde, so wird durch Christus die Gewalt des Todes über uns gebrochen. Statt diese näher liegende Beziehung in Anspruch zu nehmen, betrachtet er jenes Opfer blos als Sündopfer, und faßt es somit nicht in seinem wahren Wesen auf, weil er den eigentlichen Zweck desselben gar nicht kennt. So nur konnte es geschehen, daß er ganz Israel mit der Asche der Kuh besprengt werden läßt, während doch nicht alle Israeliten auf einmal — durch einen Leichnam verunreinigt waren.

2) Knaben meint Barnabas, mußten die Asche der Kuh sammeln, und die Besprengung mit dieser Asche vornehmen. Zu diesem Irrthum verleitete ihn die Legalbestimmung, daß nur ein Reiner solches thun durfte, und B. verwechselte ethische und legale Reinheit mit einander. Es war aber so wenig Vorschrift, daß nur Knaben solches Geschäft vornehmen dürften, daß vielmehr die Verwendung von Knaben für solche Zwecke nur als Ausnahme erscheint, kleine Kinder aber gar nicht hiezu gebraucht werden können. Surenhus l. c. p. 312. n. 10.: „Omnes legitimi sunt ad spargendum, obturato, androgyno, muliere et puerulo nondum intellectu praedito exceptis.“ Aehnlich Maimonides p. 111. Von einem ausschließlichen Rechte der Knaben zur Besprengung findet sich nirgends weder eine Spur noch ein Grund.

3) Im griechischen Text ist τῷ ξύλῳ ausgefallen, welches der lateinische Interpret noch gelesen hat, denn er übersetzte: baculo.

den Sünden gereinigt würden. Sehet nun, wie in aller Einfalt [der Herr zu uns spricht [4]]. Das Kalb bedeutet Jesus [5]); die es opfernden sündhaften Männer sind die, welche ihn zum Tode gebracht haben. [6]) (Alsdann sind sie keine Sünder mehr, werden auch nicht mehr für Sünder gehalten). Die besprengenden Knaben sind die Verkündiger der frohen Botschaft von der Sündenvergebung und Herzensreinigung, welchen [der Herr] die Vollmacht zur Verkündigung des Evangeliums gegeben hat; es sind ihrer zwölf, um die Stämme Israels anzudeuten, deren [auch] zwölf sind. Warum aber [7]) drei Knaben zum Besprengen? Um auf Abraham, Isaak und Jakob hinzuweisen, denn diese waren groß vor Gott. [8]) Warum aber die Wolle an dem Holzstabe? [9]) Weil am Holze Christus seine Herrschaft [seinen Thron] hat,

---

4) Die lateinische Version hat: quo modo in similitudine dicat nos. Sie las also ἐν ὁμοιότητι, während der heutige Text ἐν ἁπλότητι hat.

5) Eine andere Deutung der vacca rufa findet sich bei Epiph. haer. 30, 30. Er glaubt, selbe sey ein Typus Mariens; die rothe Farbe bedeute das Feuer der Gottheit Christi, das sie in sich aufnehmen sollte; die gesetzliche Bestimmung (IV. Mos. 19, 2.), daß die vitula rufa noch kein Joch getragen haben dürfe, gehe auf die Virginität Mariens, sie dürfe dem Joche der Ehe den Nacken noch nicht gebeugt haben. — Weiter verfolgt Epiphanius den Typus nicht.

6) Ist nicht in der alten latein. Version, und war ohne Zweifel ursprünglich eine Randglosse zu dem obigen Satze: „es sollen die Knaben Jedermann aus dem Volke besprengen, damit Alle von den Sünden gereinigt würden."

7) Von einer solchen bestimmten Zahl weiß weder Bibel noch Talmud, vielmehr geht aus ihnen deutlich hervor, daß je Einer zum Besprengen des Unreinen zureichte.

8) ὅτι = cur? S. oben K. 7. Not. 17.

9) In diesen Worten scheint Barnabas auf Psalm 95, 10. Rücksicht genommen zu haben, welche Stelle bei einigen Vätern so gelesen wird, als ob David gesagt hätte: regnavit Dominus ex ligno. S. Ittig, hist. eccl. p. 124. Tertullian. lib. III.

10) weßhalb die, welche auf ihn hoffen, ewig leben werden. Warum aber Wolle und Ysop zugleich? Weil in seinem Reiche schlimme und unreine Tage seyn werden, in denen wir [jedoch] Rettung finden; der körperlich Kranke wird nämlich durch den Ysop von der Unreinigkeit geheilt 11).

Deßhalb sind die also eingetroffenen Ereignisse uns deutlich, jenen aber finster, weil sie auf die Stimme des Herrn nicht gehört haben 12).

---

adv. Marc. c. 21. — In dieser Vergleichung correspondirt das Holz dem Throne, die Wolle dem königlichen Mantel.

10) Eben dadurch, daß Christus am Holze seinen Thron aufgeschlagen hat, verleiht er den auf ihn Hoffenden das ewige Leben.

11) Der Ysop war in doppelter Hinsicht reinigend, innerlich als Medicin, und äußerlich, indem man mit ihm Wasser ausspritzte u. d. gl. Hier wird er mit der Wolle, einem andern, äußern Reinigungsmittel als Bild der Reinigung gebraucht, deren sich die Christen den unreinen, d. h. unglücklichen Tagen gegenüber zu erfreuen haben.

12) Dieser Satz führt auf den den KK. 6 u. ff. zu Grunde liegenden Gedanken zurück: Christus, seine Erscheinung und sein Leiden ist von Gott selbst durch die Propheten und in den jüdischen Institutionen vorausverkündet worden, z. B. in dem Ritus mit der rothen Kuh. Wir Christen, sagt Barnabas, sehen diese messianische Beziehung jener alttestamentlichen Institutionen ein, uns ist deutlich, daß das, was sich im Leben Christi ereignet hat, eine Erfüllung jener alten Typen sey; die Juden aber haben alle diese Weisungen Gottes nicht beachtet, und darum nicht bemerkt, daß diese Andeutungen im Leben Christi eingetroffen seyen. — Von K. 9 an erweitert sich nun der Gesichtskreis dahin: nicht blos die Schicksale Christi, auch das neue Gesetz selbst sey schon im A. T. in vielen Stellen angedeutet worden, aber die Juden hätten dieß nicht verstanden. So haben schon die Propheten verkündet, daß Gott nicht die Beschneidung des Fleisches, sondern eine geistige Beschneidung des Herzens und der Ohren verlange.

Kap. 9.

Die Beſchneidung der Ohren und des Herzens iſt die von Gott gewollte. Die erſte von Abraham an ſeinen Hausgenoſſen vollzogene Beſchneidung war typiſch.

Die Schrift ſagt ferner von unſeren Ohren, wie [der Herr] ſie und unſer Herz beſchnitten habe. Der Herr ſpricht nämlich bei dem Propheten: [1]) „es hörten ihre Ohren, und ſie gehorchten mir.“ Und abermals ſagt er: [2]) „hören ſollen fürwahr die, ſo ferne ſind; was ich gethan, ſollen ſie erkennen.“ Und: [3]) „ihr ſollt an euren [4]) Herzen beſchnitten ſeyn, ſagt der Herr.“ Abermals ſagt er: [5]) „höre Israel, denn das ſpricht der Herr, dein Gott!“ Und abermals ſpricht prophetiſch der Geiſt des Herrn: [6]) „wer iſt's, der in Ewigkeit leben will? Er höre die Stimme meines Sohnes.“ Und wiederum ſagt er: [7]) „höre o Himmel, und vernimm es o Erde,

---

1) Pſalm 17, 45. Dieſe erzählende Stelle gebraucht Barnabas wie eine befehlende, als ob es heiße: „höret ꝛc.“ Als das antecedens des Hörens denkt er ſich zugleich das Beſchnittenſeyn an den Ohren.

2) Iſai. 33, 13. Die LXX und Barnabas haben zwar ſtatt des Imperativs ſollen das Futurum werden, aber ſicher mit Imperativbedeutung; der hebräiſche Text ſelbſt hat ja den Imperativ, und dieſen giebt auch die Vulgata. In der Aufforderung zu hören liegt übrigens wie N. 1. die Aufforderung, an den Ohren beſchnitten zu ſeyn.

3) Jer. 4, 4. Das λέγει ὁ κύριος iſt aus V. 3.

4) Die lat. Verſion hat aures nicht corda, was allerdings in den Zuſammenhang paßt, aber nicht mit den LXX übereinſtimmt.

5) Jer 7, 2.

6) Pſalm 33, 13. In der Bibel ſteht jedoch nur die erſte Hälfte des angeblichen Citats, nämlich der Frageſatz. Die Antwort dagegen iſt beim Pſalmiſten eine andere: er bewahre ſeine Zunge vom Böſen u. d. gl.

7) Iſai. 1, 2.

denn [8]) Gott hat gesprochen." [9]) Dieß zum Zeugniß, [welche Beschneidung er meine]. Wiederum sagt er: [10]) „höret das Wort des Herrn, ihr Fürsten dieses Volkes." Und abermal: [11]) „höret, ihr Kinder, die Stimme, die in der Wüste ruft." Er hat demnach unsere Ohren beschnitten, damit wir das Wort hören und glauben sollen; die Beschneidung aber, auf welche jene vertraut haben, ist abgeschafft. Denn er [Christus und seine Apostel] hat erklärt, daß die Beschneidung nicht am Fleische zu geschehen habe; sie aber haben seinen Worten nicht gehorcht, denn ein böser Engel [12]) täuschte sie. Er [Gott

8) Statt ὁ θεὸς lesen Vossius und Fellus κύριος, was mit den LXX und der latein. Version übereinstimmt.

9) Fellus und Davis haben die Worte ταῦτα εἰς μαρτύριον zum vorausgehenden Satze gezogen; wie mir scheint, gänzlich mit Unrecht. Abgesehen auch davon, daß die von Barnabas citirte Stelle des Jesaias diese Worte nicht hat, geben diese einen weit bessern Sinn, wenn man sie von dem vorausgehenden Satze trennt, und als ein besonderes Sätzchen betrachtet, welches aussagen soll: alle die bisher angeführten Aussprüche hat Gott durch den Mund der Propheten darum geredet, damit sie ein Zeugniß seyn sollten für die Art der Beschneidung, die ihm angenehm und von ihm gewollt sey, nämlich die Beschneidung der Ohren, die in den vielfachen Aufforderungen zum Hören angedeutet ist.

10) Jsai. 1, 10. Die biblischen Worte ἄρχοντες Σοδόμων hat Barnabas verändert in ἄρχ. τοῦ λαοῦ τούτου. Auch diese Bibelstelle soll, wie die folgende, den göttlichen Befehl einer Beschneidung der Ohren ausdrücken.

11) Jsai. 40, 3.

12) σοφίζω in der schlimmen Bedeutung falsch belehren hier wie II. Petr. 1, 16. und öfter bei Sirach. S. Schleusneri Lex. sowohl zum N. als zum A. T. Neander (K. G. 1. S. 734) deutet diese Stelle so, als habe Barnabas gesagt, schon von Anfang an, im alten Bunde, habe ein böser Engel die Juden irre geführt, und ihnen die leibliche Beschneidung statt der geistigen eingeredet. So wenig eine solche Behauptung außerhalb des Gedankenkreises unseres Barnabas liegt; so hat er doch hier

oder der Prophet] spricht zu ihnen: [13]) „so spricht der Herr, euer Gott, (und darin finde ich das [14]) neue Gebot): säet nicht unter die Dornen, beschneidet euch [vielmehr] für den Herrn." Und was meint [15]) er [damit]? [16]) „Beschneidet die Härte eures Herzens, und verhärtet euren Nacken nicht." Und wiederum: [17]) „siehe, es spricht der Herr: alle Völker sind unbeschnitten und haben die Vorhaut; aber dieses Volk ist unbeschnitten am Herzen." Aber du wirst sagen: dieses Volk wird doch beschnitten zur Besieglung [des Bundes]! Aber es sind ja auch alle Syrer, Araber und Götzenpriester [beschnitten]. Sind nun auch sie aus dem Bunde Gottes? Selbst die Aegypter haben die Beschneidung [18]). Gewinnt nun, meine Kinder, in

---

etwas Milderes gesagt, nämlich, daß hartnäckige Festhaltung der leiblichen Beschneidung im N. T. eine Eingebung Satans sey.

13) Jer. 4, 3.

14) Der griechische Text des Briefes hat zwar nur ἐντολήν, der alte lat. Interpret muß aber auch νέαν haben, weil er übersetzte: heic invenio novam legem.

15) Im Griechischen steht: καὶ τί λέγει; Schon der latein. Interpret hat diese Worte also verstanden, als ob im Folgenden der Sinn des Voranstehenden angegeben würde, darum übersetzte er: hoc est. Diese Deutung der Worte des Jeremias giebt nun aber Barnabas mit einer andern Stelle desselben Propheten, die er jedoch sehr frei anwendet, und die der alte lat. Interpret anders gelesen haben muß, als sie sich im heutigen Texte findet.

16) Jer. 7, 26.

17) Jer. 9, 25. 26.

18) Von der Beschneidung dieser heidnischen Völker handelt Cotelier in seiner gelehrten Note zu dieser Stelle, und belegt mit zahlreichen Citaten aus Kirchenvätern und andern alten Scribenten, daß auch die Aethiopier, besonders ihre Priester, die Priester der Ismaeliten und Aegypter, die Araber, Phönizier und andere Völker die Beschneidung gehabt hätten. Bedenklich ist dagegen die Behauptung des Barnabas, daß alle Syrer beschnitten seyen. Daß sie nicht strikte verstanden werden dürfe, geben auch Cotelier und Nördam zu, denn Josephus Flavius

Allem reichliche Kenntniß, daß nämlich Abraham, der [19]) zuerst die Beschneidung einführte, im Geiste auf [20]) Jesus hinblickend, die Beschneidung vollzogen hat, den geheimen Sinn dreier Buchstaben anwendend. [Die Schrift] sagt nämlich: [21]) „und es be-

---

sagt ausdrücklich, daß außer den Juden Niemand von den palästinensischen Syrern beschnitten werde. Antiq. l. VIII, c. 10. n. 3. δῆλον οὖν ἐστὶν, ὅτι μηδένες ἄλλοι περιτέμνοντες τῶν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ Σύρων, ἢ μόνοι ἡμεῖς. Aehnliches sagt Josephus c. Apion. lib. I. §. 22. p. 195. ed. Richter. Es ist demnach unrichtig, daß alle Syrer sich beschnitten haben. Daraus argumentirt nun Hug (Freiburg. Zeitschr. Heft 3. S. 213.) gegen die Aechtheit unseres Briefes, denn dem Barnabas, der sich so lange in der Hauptstadt Syriens, Antiochien, aufgehalten habe, könne ein solcher Irrthum nicht begegnet seyn. Rördam aber und Cotelier nehmen den Ausdruck πᾶς Σύρος ganz lax, und beziehen ihn auf die Völker in der Nachbarschaft Syriens und Palästina's. — Unrichtig ist auch, daß alle Götzenpriester beschnitten gewesen seyen. Wir kommen übrigens später, bei der kritischen Frage, auf diesen Gegenstand wieder zurück.

19) Daß Abraham schon die Beschneidung eingeführt habe, und daß diese Sitte nicht erst von Aegypten zu den Juden gekommen sey, weist besonders Ittig nach in s. hist. eccl. I. Sec. selecta cap. p. 145 sq.

20) Im Griechischen steht zwar εἰς τὸν υἱὸν, aber der lat. Interpret hat in Jesum, und wahrscheinlich hat blos ein Abschreiber die Abbreviatur von Ἰησοῦν mit der von υἱὸν verwechselt.

21) Dieß sagt die h. Schrift nirgends, aber sie erzählt I. Mos. 17, 26. 27.: „an einem und demselben Tage seyen Abraham, sein Sohn Ismael und alle Männer seines Hauses beschnitten worden, sowohl Hausgeborene, als Erkaufte und Fremde." Mit dieser Bibelstelle hat Barnabas eine andere in Verbindung gesetzt I. Mos. 14, 14., wo es heißt: „da nun Abraham hörte, daß sein Vetter Lot gefangen sey, zählte er seine hausgebornen Knechte, 318 an der Zahl, und jagte nach bis gen Dan." Diese beiden Stellen combinirend brachte Barnabas die Angabe heraus: Abraham habe 318 Männer aus seinem Hause beschnitten. Aber die Combination hat den wesentlichen Mangel, daß in der letztern Stelle nur von den hausgebornen Knechten,

schnitt Abraham aus seinem Hause 318 Männer." Welches war nun die ihm ertheilte [22]) tiefere Einsicht? Verstehet erstlich die 18, alsdann die 300. Die 18 anlangend bedeutet *I* zehn, das *η* acht; da hast du [den Namen] Jesus [23]). Weil aber das Kreuz in dem [Zeichen] T die [24]) Gnade [unserer Erlösung] ausdrücken sollte; so sagt [die Schrift] von dreihunderten [25]). So zeigt sie in den zwei Buchstaben Jesum, und in dem einen das Kreuz an. Er weiß dieß [wie richtig es ist] der, welcher die tiefwurzelnde Gabe seiner Lehre in uns gelegt hat [26]). Niemand hat eine ächtere Lehre je von mir vernommen; aber ich weiß, daß ihr deren würdig seyd [27]).

---

deren allein schon 318 waren, die Rede ist; während in der ersten Stelle auch die erkauften ꝛc. Knechte unter den Beschnittenen aufgeführt werden.

22) γνῶσις bedeutet dem Barnabas die durch das Christenthum aufgeschlossene, tiefere Einsicht in den Geist des A. T. und den Zweck der alttestamentlichen Oekonomie. So Neander in seiner K. G. Th. I. S. 415. Wohlf. Ausg.

23) D. h. die Anfangsbuchstaben von Ἰησοῦς.

24) ἔμελλεν ἔχειν τὴν χάριν heißt es im Griechischen. Die χάρις κατ' ἐξοχήν ist wohl die Gnade der Erlösung. Eine andere Deutung giebt Hilgers in s. Gesch. d. Häres. Abth. I. S. 125: „weil das Kreuz in T seinen geistigen Sinn haben sollte u. s. f." Allein nicht das Kreuz, sondern der Buchstabe T wird ja allegorisch, d. h. hier im geistigen Sinne gedeutet, und überdieß ist die Hilgers'sche Uebersetzung gewaltsam.

25) T ist Zahlzeichen für 300, und zugleich Bild von einer crux commissa. Hilarius und einige andere Väter deuten die Zahl 318 der Knechte Abrahams auf die Zahl der zu Nizäa auf dem ersten allgemeinen Concil versammelten Bischöfe. S. Ittig, hist. eccl. sel. cap. I. c. p. 137.

26) Barnabas legt solchen Werth auf diese seine typologische Deutung, daß er Christum selbst zum Zeugen ihrer Richtigkeit und Wahrheit aufruft.

27) Diese Ruhmredigkeit über seine Buchstabenspielerei ist dem Verfasser besonders von Hug (Freib. Zeitschr. Hft. 2. S. 149.) und Neander (K. G. Th. I. S. 735.) sehr zum Vorwurfe ge-

Kap. 10.

Auch die Mosaischen Speisegebote sind typisch, und enthalten höhere, geistigere Gebote, die den Juden verschlossen, den Christen offenbar geworden sind [1]).

[2]) Warum aber hat Moses gesagt: [3]) „esset weder vom Schwein, noch vom Adler, noch vom Habicht, noch vom

---

macht, und aus ihr gegen die Authenticität des Briefes argumentirt. Dem Barnabas, bemerkt Neander, hätte doch beifallen müssen, daß die Buchstaben *Iη* und *T* nur im Griechischen die Zahl 318 bedeuten, nicht aber in der Originalsprache der Bibel. Nur einem des Hebräischen entwöhnten, mit dieser Sprache vielleicht gar nicht bekannten alexandrinischen Juden, der nur in der alexandrinischen Uebersetzung zu Hause war, konnte eine solche Buchstabenmystik einfallen. Zu der fraglichen Ruhmredigkeit des angeblichen Barnabas findet sich übrigens ein Seitenstück bei Philo de Cherubim p. 115 u. 116. Nachdem er seine allegorische Deutung gegeben, ruft der gelehrte Jude aus: „mögen die beschränkten Menschen sich entfernen mit verhaltenen Ohren!" Dann folgt wieder eine andere mystische Erklärung, und hierauf der neue pathetische Ausruf: „o ihr Geweihten, ... nehmet dieß auf in eure Seele als Geheimnisse, die nie daraus verschwinden dürfen. Entdeckt es keinem Uneingeweihten, verbergt und behaltet es bei euch selbst als einen unverweslichen Schatz, gleich Gold und Silber, kostbarer als alles Andere; denn es ist die Erkenntniß der großen Sache, der Weisheit und dessen, was von beiden erzeugt wird." S. Matter, Gesch. des Gnostiz. übers. von Dörner. Th. I. S. 33. Note.

1) Dieses Kapitel hängt in zwei Beziehungen mit dem vorausgehenden zusammen; a) dadurch, daß es zeigt, wie auch das geistigere Sittengesetz des Christenthums schon in den jüdischen Speisegesetzen angedeutet gewesen sey, und b) dadurch, daß es die wichtigen Folgen in's Licht stellt, welche die K. 9. besprochene Beschneidung des Herzens und der Ohren auf das Verständniß des göttlichen Rathschlusses und der Heilsökonomie ausübt. Nur durch diese Beschneidung, sagt B., haben wir ja das richtige Verständniß der mosaischen Speisegesetze erlangt.

Raben, noch vom Fische, der keine Schuppen [4]) hat?" Er hat [in diesem Gebote] drei Lehrsätze in geistigem Sinne zusammengefaßt [5]). Nebstdem sprach [Gott] zu ihnen [den Juden] im Deuteronomium: [6]) „aufstellen will ich bei diesem Volke meine Gebote." [7]) Ist es nun nicht Gottes Gebot, [von jenen

---

2) Ὅτι = cur? S. oben zu K. 7. An. 17.

3) Diese Gebote finden sich III. Mos. 11. und V. Mos. 14.

4) „Und Flossedern" fügt die Bibel bei. III. Mos. 11, 10.

5) Diese Aeußerung des Barnabas und seine nun folgende Auslegung der Speisegesetze citirt Clem. Alex. Strom. II, 15. p. 464. und Strom. V, 8. p. 677.

6) V. Mos. 4, 1. 2. Nur die Quintessenz der betreffenden biblischen Stelle giebt hier Barnabas. Sinn ist: Moses hat jene Speisegesetze dem jüdischen Volke gegeben. Gott aber hat erklärt, die Gebote Mosis seyen seine Gebote. Demnach sind jene Speisegebote göttliche Gebote. Aber diese Gebote haben einen buchstäblichen und einen höheren, geistigen Sinn. Ersteren allein erfaßten die fleischlich gesinnten Juden. David dagegen und die Christen erkennen den geistigen Sinn.

7) Ἆρα οὐκ giebt Cotelier irrig mit itaque non. Dieß ist vor Allem sprachlich unrichtig, denn ἆρα οὐκ heißt nonne? und fordert die affirmative Antwort ἔστι, welche oft fehlt, aber aus dem Zusammenhang ergänzt werden muß. S. Herm. ad Vig. p. 824. N. 295. Von einer Auslassung des ἔστι siehe ein Beispiel bei Clem. Alex. Strom. VIII, 2. p. 915. im letzten Satze dieser Seite, dessen Construktion ganz mit der des vorliegenden Falles harmonirt. Wie bei Barnabas das ausgelassene ἔστι durch die folgende Partikel δὲ angedeutet ist (= allerdings aber); so bei Clemens durch die Partikel οὖν (= es ist so, deßhalb). — Die Uebersetzung Coteliers mit itaque entstellt weiter den Sinn des Ganzen; denn nach dieser Uebersetzung folgert Barnabas aus dem Vorausgehenden: „es ist also nicht Gottes Gebot, nicht zu essen;" d. h. Gott hat jene Speisen gar nicht verboten. Das will aber Barnabas nicht sagen, er erkennt vielmehr mit V. Mos. 4., daß jene Speisegesetze göttliche Gesetze seyen, aber er behauptet dabei, daß das Wichtigere an ihnen ihr geistiger Sinn sey, den Moses bei seiner Gesetzgebung im Auge gehabt habe, der aber erst durch das Christenthum recht geoffen-

Thieren] nicht zu essen? [8) Allerdings,] aber Moses hat im Geiste gesprochen. Das Schwein nämlich hat er darum genannt, um zu sagen: du sollst dich nicht zu solchen Leuten gesellen, welche den Schweinen ähnlich sind 9). Denn wenn sie vollauf haben, so vergessen sie ihres Herrn; leiden sie aber Mangel, so gedenken sie seiner. Ebenso das Schwein. So lange es zu fressen hat, kümmert es sich nicht um seinen Herrn; hat es aber Hunger, so schreit es, und schweigt wieder, sobald es Futter bekommen hat. Du sollst auch nicht, spricht er, vom Adler, Habicht, Geier und

---

bart wurde. Würde aber Barnabas das sagen, was ihn Cotelier sagen läßt, nämlich: es sey gar nicht Gottes Gebot, von jenen Thieren nicht zu essen; so wäre damit das alte Testament in einer Weise verletzt, wie man sie von einem apostolischen Manne durchaus nicht erwarten könnte, und dieß schon würde der Aechtheit unseres Briefes unwiderleglich den Stab brechen. Einen solchen Angriff auf das A. T. fand aber Clemens der Alexandriner in unserer Stelle nicht. In seinem Paedagog. l. II. c. 10. p. 220. 221. führt er die allegorische Deutung fast ganz mit den Worten des Barnabas an, ohne ihn jedoch selber zu nennen. Er sagt dabei, es sey außer allem Zweifel, daß Moses unter jenen Speisevorschriften die angegebenen moralischen Gebote gemeint habe, und er protestirt gegen nichts, als gegen die naturhistorischen Unrichtigkeiten, die Barnabas sich hat zu Schulden kommen lassen. Von einem Verstoße gegen das A. T. sieht er nichts.

8) So übersetze ich die von ἆρα οὐκ geforderte affirmative Antwort ἔστι. S. vorausgehende Anmerkung.

9) Aehnliche Deutungen der mosaischen Speisegesetze findet man auch bei andern Schriftstellern, jüdischen und christlichen. Cotelier und Davis machen sie namhaft, und sie können nachgesehen werden in des Erstern Ausgabe der apostol. Väter, besorgt von Clericus. Wir fügen nur noch bei, daß sich Aehnliches auch bei den Mahomedanern findet. Die Dschenahi's, eine moslemische Sekte, deuteten nämlich das Verbot gewisser Speisen im Koran auf die Personen, die man verabscheuen müsse, namentlich auf die drei ersten, von ihnen für unrechtmäßig gehaltenen Kalifen. S. Döllinger, Muhamed's Religion. S. 98.

Raben essen. Geselle dich, will er sagen, nicht zu solchen Menschen, die nicht durch Mühe und Schweiß ihre Nahrung sich zu verschaffen verstehen; sondern in ihrer Ungerechtigkeit Fremdes rauben, und, [10]) anscheinend arglos, Fallen stellen. [11]) Auch jene [Vögel] faul dasitzend, suchen fremdes Fleisch zu verzehren, und sind eine Pest durch ihre Bosheit. Iß auch nicht, sagt er, die [12]) Muräne, den Polypen und den Tintenfisch. Verähnliche und verbinde dich nicht, will er sagen, mit jenen Menschen, die bis an's Ende gottlos und zum Tode verdammt sind, wie denn diese Fische allein verflucht sind, auf dem Meeresgrunde umherzuschwimmen, und nicht auftauchen, wie die übrigen, sondern auf dem Boden der Tiefe hausen. Aber auch den Hasen [13]) sollst du nicht essen, sagt er. Warum? Sey kein Knabenschänder, und werde ihnen nicht ähnlich. Der Hase nämlich vergrößert jährlich seinen After, und so viele Jahre er lebte, so viele Oeffnungen hat er [14]). Auch die Hyäne sollst du nicht essen [15]). Er will

---

10) Anders müßte die Uebersetzung nach der Conjektur des Davisius lauten, welcher zu lesen vorschlägt: τοὺς ἐν ἀκεραιοσύνῃ περιπατοῦντας = sie lauern auf die arglos Wandernden.

11) Der griechische Text hat hier eine Lücke, die der lateinische Interpret noch nicht kannte, denn er hat: Sic aves istae solae sibi non acquirentes escam, sed pigre sedentes etc. Das Gesperrte fehlt im Griechischen.

12) Diese Fischarten werden im Gesetze nicht ausdrücklich genannt, aber sie sind unter denen begriffen, welche keine Floßfedern und Schuppen haben. III. Mos. 11, 10.

13) Die Alten wähnten, der Hase habe mehrere Leibeshöhlen. In der einen könne er ein Junges haben, und doch noch durch die andern zur Geschlechtslust getrieben werden; daher seine Geilheit. S. Clem. Alex. Paedag. l. II, c. 10. p. 223. Diesem gemäß erscheint auch hier der Hase als Repäsentant der Unzucht, von welcher die Päderastie, deren Barnabas besonders gedenkt, eine Unterart ist.

14) Dieser Eigenthümlichkeit des Hasen gedenken Plin. hist. nat. l. 8, c. 55. und Clem. Alex. Paed. l. II. c. 10. p. 220. 221.

sagen: du sollst kein Ehebrecher und kein Verführer [16]) seyn, auch solchen nicht ähnlich werden. Wie so? Dieses Thier verändert nämlich jährlich seine Natur, und ist bald männlich, bald weiblich [17]). Er hat auch einen gerechten Haß auf das Wiesel gelegt. Du sollst, sagt er [damit], den Männern nicht ähnlich werden, die, wie wir hören, in Unlauterkeit Schändliches am Munde üben, sollst dich auch mit jenen unreinen Weibern nicht verbinden, die mit dem Munde Frevles treiben [18]). Jenes Thier nämlich empfängt durch den Mund [19]). Demnach hat Moses,

---

Bei Letzterem erscheint, sichtlich aus Barnabas entlehnt, dieselbe Deutung der vermeintlichen Naturmerkwürdigkeit auf die Knabenschänderei. Auch er meint, Moses habe dieses Laster unter jenem Speisegebote verpönt.

15) Die Hyäne wird im mosaischen Gesetze nicht namentlich verboten, aber sie gehört zu jenen in genere verbotenen Thieren, denen jede der beiden III. Mos. 11, 3. genannten Eigenschaften, oder doch eine derselben fehlet.

16) φθορεὺς ist κατ' ἐξοχὴν der Knabenschänder.

17) Von diesem im Alterthum weit verbreiteten Wahne handelt Cotelier in seiner gelehrten Anmerkung zu dieser Stelle, und zeigt, wie schon Aristoteles diesen Irrthum aufgedeckt habe, lib. III. de generat. animalium. c. 6. und lib. VI. de histor. animal. c. 32. An einigen männlichen Hyänen nämlich, die man gefangen hatte, bemerkte man in der Aftergegend jene bei allen Hyänen vorhandene Querspalte, welche zu einem übelriechenden Drüsensacke führt. Dieß gab Veranlassung, die Hyänen für hermaphroditisch zu halten. Clemens der Alex. führt auch die gegenwärtige Stelle Barnabá an (Paedag. lib. II, 10. p. 221.), ohne den Barnabas zu nennen, und billigt zwar den geistigen Sinn, der dem Speisegebote unterlegt wird, verwirft aber den naturhistorischen Irrthum.

18) Der alte lateinische Interpret hat diese Stelle mißverstanden und auf Leute bezogen, die Unlauteres hören und reden. Sie ist vielmehr gegen jene schändliche Art von Unzucht gerichtet, welche von den fellatores und fellatrices ausgeübt wurde.

19) Ueber diese Meinung der Alten siehe die Anmerkungen Cotelier's zu unserer Stelle. Die Einen sagten, das Wiesel empfange

von den Speisen redend, drei Hauptgebote im geistigen Sinne gegeben; jene aber haben gemäß der [20]) Begierde des Fleisches seine Worte so aufgenommen, als handelte es sich um die Speisen [21]). David aber erfaßte den Sinn der drei Gebote [22]), und spricht in ähnlicher Weise: [23]) „selig der Mann, der nicht im Rathe der Gottlosen wandelt," wie jene Fische in der finstern Tiefe wandeln; „und auf dem Wege der Sünder nicht stand," wie die, welche den Herrn zu fürchten scheinen, aber doch wie die Schweine sündigen [24]); „und auf dem Stuhle der Pestilenz nicht gesessen ist," wie die Vögel, die auf den Raub lauern. —

---

mit dem Munde, Andere, es gebähre mit dem Munde, wieder Andere, es empfange mit dem Munde und gebähre mit dem Ohre.

20) D. h. in sinnlicher Richtung.

21) Daß Barnabas nicht sagen wolle, die mosaischen Speisegebote seyen nach ihrem buchstäblichen Sinne gar nicht verbindend gewesen, das Nichtessen habe Gott gar nicht befohlen; das haben wir schon oben Not. 7 gezeigt. Seine Meinung ist vielmehr: allerdings hat Gott durch Moses diese Thiere zu essen verboten, aber nicht an sich, sondern lediglich wegen ihrer typischen Beziehung auf gewisse Laster. Derjenige aber ist beschränkt und in's Sinnliche versunken, der nur den buchstäblichen Sinn jener Gebote auffaßt, und in diesem buchstäblichen Sinne sie vollzieht, ohne ihre geistige Bedeutung einzusehen. — Noch weiter als Barnabas giengen in dieser Beziehung andere Väter, von denen Cotelier p. 30. n. 40 spricht. Wir fügen noch die älteste hieher gehörige Stelle aus dem Briefe an Diognet bei, wo es K. 4 heißt: „wie sollte es recht seyn, von dem, was Gott zum Gebrauche für die Menschen geschaffen hat, das Eine als gut geschaffen anzunehmen, das Andere als unnütz und überflüssig zu verwerfen." Geradezu für unrecht erklärt demnach der Verfasser des Briefs an Diognet den im mosaischen Gesetze gebotenen Unterschied der Speisen.

22) Auch dieß citirt Clemens der Alexandriner aus dem Briefe Barnabä. Strom. l. II, c. 15. p. 464.

23) Psalm 1, 1.

24) D. h. des Herrn nicht gedenken, sobald es ihnen wohlgeht.

Jetzt habt ihr auch den tieferen Sinn [jener Gebote] vollständig [25]). — [26]) Moses hat aber [auch] gesagt: [27]) „esset alles, was gespaltene Klauen hat und wiederkauet.“ Wie so? [Ein solches Thier], das Futter erhält, kennt seinen Ernährer, und gesättigt scheint es sich zu freuen über ihn [28]). Moses hat, sein Gebot im Auge, schön gesprochen. Was meint er denn? Man solle sich gesellen zu denen, welche den Herrn fürchten, zu denen, welche dem [29]) Gebote, das sie empfangen haben, im Herzen nachdenken, zu denen, die von den Verordnungen des Herrn reden und sie beobachten, zu denen, welche wissen, daß das Nachdenken ein freudevolles Werk sey, und die darum das Wort des Herrn wiederkauen [30]). Wozu aber [ist] das mit ge-

25) Anders las der latein. Interpret, *βρώσεως* statt *γνώσεως* habetis consummatam de escis sc. cognitionem, d. h. ihr habt jetzt in Betreff der Speisen vollständige Einsicht. Der lat Version gemäß schlug Menardus zu lesen vor: *ἔχετε τελείαν περὶ τῆς βρώσεως γνῶσιν.*

26) Diesen Passus unsers Kapitels citirt Clem. Alex. Strom. l. V, c. 8. p. 677. und Paedag. lib. III, c. 11. p. 298. In der letztern Stelle nennt er den Barnabas nicht.

27) III. Mos. 11, 3.

28) Das Wiederkauen ist ein Bild des wiederholten Denkens an Gott, und wird so auch von andern Kirchenvätern, z. B. Iren. adv. haer. V, 8. gedeutet. Die wiederkauenden Thiere bilden hier den Gegensatz von den Schweinen, welche alsbald den Geber vergessen, sobald sie die Speise empfangen haben. Wenn nun Moses, meint Barnabas, befiehlt, von den wiederkauenden Thieren zu essen; so will er damit sagen: man soll denen gleich seyn, die des Spenders der Gaben, Gottes, wiederholt gedenken, und mit freudigem Danke sich seiner erinnern u. d. gl.

29) *διάσταλμα* kommt weder in der klassischen Gräcität, noch bei den LXX, noch im N. T. vor. Auch du Cange hat es nicht. Doch kann die Bedeutung des Wortes nicht zweifelhaft seyn, da *διαστέλλομαι* als gebieten, befehlen, verordnen im N. T. vorkommt. Vgl. Schleusner, Lex. in N. T.

30) Alle diese sittlichen Eigenschaften sieht Barnabas angedeutet in den natürlichen Eigenschaften der wiederkauenden Thiere.

spaltenen Klauen [vorgeschrieben]? Weil der Gerechte in dieser Welt wandelt und ein heiliges Zeitalter erwartet [31]). Sehet nun, wie schön Moses seine Gebote gegeben hat! Aber wie konnten jene dieß verstehen und einsehen? Wir nun, die Gebote richtig verstehend, verkünden, wie der Herr es gemeint hat. Er aber hat dazu unsere Ohren und Herzen beschnitten, damit wir diese Dinge verstehen.

Kap. 11.

Auch die christliche Taufe und das Kreuz Christi [1]) sind im A. T. voraus angedeutet worden.

Lasset uns nun erforschen, ob der Herr besorgt gewesen sey, vom Wasser und Kreuze etwas vorher zu offenbaren. In Betreff des Wassers einmal ist an das Volk Israel geschrieben, wie sie die Taufe, welche Vergebung der Sünden bringt, nicht annehmen; dagegen [andere unkräftige] Taufen für sich anordnen werden [2]). Der Prophet spricht nämlich: [3]) „erstaune, o Him-

31) Clemens der Alex. citirt diese Stelle also: „die Gerechtigkeit hat gespaltene Füße, da sie hier schon heilig macht, und in das künftige Leben einführt." Paedag. III, 11. p. 298. Diese doppelte Wirkung der Gerechtigkeit wäre demnach unter den gespaltenen Klauen zu verstehen. Irenäus l. c. versteht unter denen mit gespaltenen Klauen jene, qui in Patrem et Filium per fidem iter firmiter faciunt. Beide Auslegungen, die des Alexandriners und die des Irenäus könnte unsere Stelle zulassen, doch ist Ersterer, Clemens, dem Sinne Barnabä näher gekommen.

1) Also nicht blos sein Leiden, sondern auch das ganze Erlösungswerk.

2) Der griechische Text hat οἰκοδομήσουσι; dieß wollten Vossius und Cotelier in οἰκονομήσουσι = sie werden anordnen verändern. Davis aber bemerkt, wie mir scheint, richtig, auch in οἰκοδομεῖν = erbauen liege die Bedeutung von aufrichten, einrichten, anordnen. — Nicht zu verkennen ist weiter, daß

mel, und die Erde erbebe darüber, denn zwei große Uebelthaten hat dieß Volk verübt; mich, die lebendige Quelle, haben sie verlassen, und sich selbst durchlöcherte Brunnen gegraben." 4) „Ist denn mein heiliger Berg 5) Sina ein wasserloser Fels? Wie junge Vögel werdet ihr ja seyn, die des Nestes beraubt umherflattern 6)." Und wiederum sagt der Prophet: 7) „ich will vor dir hergehen, und die Berge ebnen,

---

Barnabas hier die vielfachen Waschungen, Bäder und Taufen der Juden im Auge gehabt habe. Im Anfange des zweiten Jahrhunderts waren solche Waschungen und Bäder bei den noch übrigen Judaisten sehr häufig, wie wir namentlich aus den Clementinen ersehen können. Uebrigens, und das sey im Vorbeigehen bemerkt, kann Barnabas die clementinischen Häretiker nicht wohl im Auge gehabt haben, seine Polemik im Ganzen wenigstens trifft sie nicht; denn gleich ihm, und noch stärker, sprechen sich die Clementinen gegen manche Institutionen des Judenthums aus. Während Barnabas sagt: die Juden haben nur den Buchstaben, nicht den Geist der mosaischen Gebote aufgefaßt; sagen die Clementinen: was vom Judenthum jetzt (im Christenthum) nicht mehr besteht, ist gar keine göttliche Anordnung, sondern ein Interpolament der falschen Prophetie gewesen.

3) Jer. 2, 12. 13.

4) Isai 16, 1. 2.

5) Σινᾶ vielleicht durch einen Schreibfehler aus Σιὼν entstanden, was in den LXX steht und besser paßt.

6) Dadurch, daß ihr mich verlassen habt, werdet ihr so zuflucht*s*los, wie junge Vögel, die kein Nest mehr haben. — Ich behalte die gewöhnliche Leseart ἀνιπτάμενοι bei = umherflattern, eigentlich aufflattern; aber auch ἀνιστάμενοι, was Menardus gelesen hat, gäbe einen guten Sinn = depulsi, vertrieben, in welcher Bedeutung es auch bei Thucydides in der von den Lexicographen meines Wissens nicht beachteten Stelle I, 8. vorkommt.

7) Isai. 45, 2. 3. Der Prophet, genauer — Christus durch den Propheten verkündet: ich, die lebendige Quelle (wie er sich oben bezeichnete), will euch beglücken, jeden Berg ebnen u. d. gl. Gott vergleicht sich mit dem Wasser, und prädizirt darum von

und die ehernen Thüren zermalmen, und die eisernen Riegel zerbrechen; und ich will dir geheime, verborgene und unsichtbare Schätze geben, damit [8]) sie erkennen, [ich] sey Gott der Herr." Und wieder: [9]) „er wird in einer hohen Höhle eines festen Felsen wohnen." Und was sagt er darauf von dem Sohne? [10]) „Sein Wasser ist [11]) getreu, im Glanze werdet ihr [ihn als] König sehen, und eure Seele wird der Furcht des Herrn nachdenken." Und wiederum spricht er bei einem andern Propheten: [12]) „wer diese Dinge thut, wird wie ein Baum seyn, gepflanzt am Laufe der Gewässer, der seine Frucht bringt zur rechten Zeit; und sein Blatt wird nicht abfallen, und alles, was er thut, wird gelingen. Aber nicht so die Gottlosen, nicht so, sondern [sie sind] wie Flaum [13]),

---

sich die Wirkungen des Wassers. Wie das Wasser alle Thüren zu sprengen vermag und Berge abhebt u. d. gl.; so im geistigen Sinne die Taufe, das göttliche Wasser.

8) Die LXX haben γνώσῃ, = auf daß du erkennest. Auch dieß würde passen.

9) Isai. 33, 16. Sinn: er ist die nie versiegende Quelle, einer hochgelegenen Felsenhöhle entfließend.

10) Isai. 33, 16—18.

11) D. h. versiegt nicht; immer fließt euch seine Gnade zu, einstens aber werdet ihr ihn in seiner Glorie sehen, und von Ehrfurcht erfüllt werden. — Die Stelle ist ziemlich genau von Barbanes aus der Septuaginta entnommen.

12) Psalm 1, 3—6. Der Psalmist wird nicht selten von Barnabas Prophet genannt (z. B. K. 6 u. K. 9.), und kann gewiß mit demselben Rechte so heißen, wie Barnabas selbst בַּר נְבִיאָה heißt. — Die ganze Psalmstelle gebraucht hier Barnabas, um den Segen zu beschreiben, den die Taufe und das Kreuz, das Wasser und das Holz uns gewähren.

13) Χνοῦς wie es hier und bei den LXX heißt, ist = lanugo, Flaum, verwandt mit dem hebräischen מֹץ = Spreu. Cotelier giebt es mit minuta palearum in s. Anmerk. Vossius schlug χοῦς zu lesen vor = pulvis.

den der Wind von der Erde wegnimmt; [14]) deßhalb werden die Gottlosen im Gerichte nicht bestehen, und die Sünder nicht im Rathe der Gerechten; denn es kennet der Herr den Weg der Gerechten, und der Weg der Gottlosen wird vergehen." Merket, wie er das Wasser und das Kreuz zugleich bezeichnet hat. Jenes will nämlich sagen: selig die, welche auf das Kreuz hoffend, in's Wasser gestiegen sind [15]), denn sie werden [16]), sagt er, ihren Lohn zur rechten Zeit empfangen; einstens, spricht er, will ich [ihnen] vergelten. Nun sagt er aber [auch]: „die Blätter [jenes Baumes] werden nicht abfallen [17])." Das will sagen: jedes Wort, das in Glauben und Liebe aus eurem Munde geht, wird Vielen zur Umkehr und zur Hoffnung dienen [18]). — Wiederum spricht ein anderer Prophet: [19]) „das Land Jakob ward gelobt vor allen Ländern." So spricht [der Prophet als] das Gefäß eben jenes Geistes, der Ruhm ver-

---

14) Dieß führt Barnabas noch aus dem Psalm an, um den Segen der Taufe durch den Gegensatz noch mehr hervorzuheben.

15) So nach dem von Davis berichtigten griechischen Text in der Not. 100 bei Cotelier, und bei Gallandius.

16) Statt λέγει empfiehlt Davis ἕξει = „ein solcher wird seinen Lohn empfangen zur rechten Zeit." So passend dieß auch ist; so ist doch nicht unumgänglich nothwendig, die Lesart der Handschriften zu verändern, denn auch sie giebt, wie unsere Uebersetzung zeigt, einen guten Sinn.

17) Ἀποῤῥυήσεται. Oben setzte Barnabas mit d. LXX das Medium ἀποῤῥυήσεται.

18) Aehnlich Hilarius: Doctrina ergo verborum Dei, quae promissos nobis fructus convestit, significatur in folio. Comment. in Psalm I. Barnabas will sagen: des Getauften, d. h. des Christen Worte der Ermahnung u. d. gl. sind nicht wirkungslos, sie erregen Viele zur Bekehrung und erfüllen sie mit Hoffnung. Der Getaufte ist gleich dem Baum am Wasser gepflanzt.

19) Sophon. 3, 19.

leicht [20]). Was spricht er weiter? [21]) „Ein Fluß zog sich rechts hin, und von ihm stiegen schöne Bäume auf; wer von ihnen isset, der wird leben in Ewigkeit.“ Das bedeutet: voll von Sünde und Unflath steigen wir in das Wasser; aber früchtetragend kommen wir wieder heraus, und haben in unserem Herzen die Furcht, und in unserem Geiste die Hoffnung auf Jesus [22]). Und wer davon isset, wird ewig leben. Das heißt: wer dem Rufe dieser Gehör giebt und glaubt, wird ewig leben [23]).

---

20) Dieses Sätzchen ist stets unrichtig verstanden worden. Man bezog τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος auf Christus, und verstand darunter den Leib des Herrn, der allerdings von Barnabas K. 7. also bezeichnet wird. Vom Leibe Christi ist aber hier gar keine Rede, vielmehr ist unter jenem σκεῦος τοῦ πνεύματος der Prophet zu verstehen, er ist das Gefäß des Geistes, und zwar gerade jenes göttlichen Geistes, von dem aller Ruhm ausgeht. Wenn er darum das Land Jakob rühmt, so ist dieses Rühmen ein bedeutungsvolles, von Gott eingegebenes. Unter dem Lande Jakob aber ist gemeint das Volk Gottes, und zwar das neue Volk Gottes, die Christen. Warum aber wird dieß (neue) Land Jakob so gelobt? Wegen seines Flusses (der Taufe), und seines Baumes (des Kreuzes). — Auf diese Weise scheint mir diese Stelle volle Deutlichkeit zu erhalten. — Zu bemerken ist noch, daß auch Clemens Alex. sich dieses Satzes und der vorausgegangenen Bibelstelle bedient. Strom. l. III, 12. p. 550. Er versteht aber unter dem Lande Jakob den menschlichen Körper überhaupt, und führt die Stelle als Beweis an, daß die Körperlichkeit, das Materielle an sich, nicht sündhaft sey, darum auch nicht die Ehe, der Wein und die Fleischspeisen. Um diesen Sinn herauszubringen, hat er die Worte des Barnabas, den er übrigens nicht nannte, verändert in: „so spricht der Prophet, der selber das Gefäß des Geistes [den Leib] preist.“

21) Ezech. 47, 12.

22) Die Christen sind also die schönen Bäume, die aus dem Taufwasser aufsteigen, und diese herrliche Wirkung der Taufe hat Gott schon im A. T. durch die Propheten verkündet, in jenen Stellen, die von einer Quelle Gottes, von einem beglückenden, fruchtbarmachenden Flusse u. d. gl. reden.

23) D. h. wer den Getauften, den Christen, und ihrer Verkündi-

Kap. 12.

Vielfach ist insbesondere das Kreuz Christi schon im A. T. angedeutet und angekündet worden. Auch Josua war ein Typus Christi.

Ebenso giebt er [der Herr] über das Kreuz Andeutung bei einem andern Propheten, der da sagt: [1]) „wann wird all' dieß geschehen [2])? Der Herr antwortet: wenn das Holz gefällt ist, und sich wieder aufrichtet, [3]) und wenn Blut vom Holze

---

gung des Evangeliums Gehör giebt und Glauben schenkt, der wird das ewige Leben erlangen. Die Christen sind die herrlichen Bäume, das Essen von ihnen = Hören auf ihre Worte, auf Einladung zum Eintritt in's Reich Christi.

1) Aus einem unbekannten apokryphischen Buche. Fellus dachte an die Sibyllinischen Orakel, aber Fabricius (Bibl. gr. T. I. p. 221.) hat dagegen geltend gemacht, daß diese Orakel nie mit λέγει κύριος angeführt werden. S. Gall.

2) Einer der römischen Codices hat hier, wie Vossius berichtet, ein großes Interpolament, welches von den Söhnen Sem's, von der Erbauung Babylons, von der Herrschaft Nemroth's u. d. gl. handelt. S. die Ausgaben von Vossius (p. 318.) und Cotelier p. 38. Eine sehr ansprechende Vermuthung hierüber hat der Bollandist Papebroch geäußert: „Ego, sicut non video quid ista faciant ad argumentum Epistolae, ita aegre credo, tam insulsum inveniri potuisse aliquem, qui eamdem sic interpolaret; potius ergo crediderim, quod cum aliquis graecae linguae ignarus, aut certe nihil ultra figuras litterarum doctus, similis formae qua scripta erat Epistola, membranas alias acephalas invenisset, qualis etiam erat ipsa epistola; notaretque finem unius paginae coincidere cum initio paginae alterius; simul utrasque fecerit in codicem unum compingi, parum solicitus de cognoscenda identitate argumenti, utrisque comprehensi." Acta S. S. d. XI Jun. p. 459. 460. Papebroch vermuthet also, ein unwissender Abschreiber habe ein ganz fremdes Bruchstück, in der Meinung, es gehöre hieher, an dieser Stelle eingeschrieben.

3) IV. Esdr. 5, 5. Dieses Buch ist zwar nur mehr lateinisch vor-

trieft.“ Da haſt du abermals eine Hinweiſung auf das Kreuz, und auf den, welcher gekreuzigt werden ſollte. Er ſpricht [hierüber] wiederum bei Moſes, als Israel von einem fremden Volke bekriegt wurde [4]). Und um die Bekämpften zugleich zu erinnern, daß ſie um ihrer Sünden willen dem Tode preisgegeben ſeyen, ſpricht der Geiſt zum Herzen Moſis, er ſolle ein Bild des Kreuzes und des einſt daran Leidenden machen, weil ſie für ewig beſiegt würden [5]), ſo ſie nicht auf dieſen ihre Hoffnung ſetzten. Moſes ſtellte nun in der Mitte eines [6]) Hügels Schild auf Schild, und höher ſtehend, als Alle, ſtreckte er die Hände aus [7]), und ſo ſiegte Israel wieder. Wieder aber wurden ſie getödtet, ſo er die Hände wieder ſinken ließ. Und warum dieſes? Damit ſie erkennen ſollten, ſie könnten nicht gerettet werden, wenn ſie nicht auf ihn [der am Kreuze ſterben ſollte] hofften. Und bei einem andern Propheten ſagt er: [8]) „den ganzen Tag habe ich meine Hände ausgeſtreckt zu einem Volke, das ungehorſam iſt, und meinem gerechten Wege widerſpricht [9]).“ Wiederum giebt

---

handen; daß es aber auch griechiſch exiſtirt habe, zeigte ſchon Colomeſius in ſeiner Notenſammlung zum I. Brief des röm. Clemens, c. 50. p. 119. Ittig, hist. eccl. p. 131.

4) Nämlich von Amalek. S. II. Moſ. 17, 8 ff. Vgl. Justin. Dial. c. Tryph. n. 111. p. 204. Tert. adv. Jud. c. 10. ed. Pamel. p. 169. Adv. Marc. l. III. c. 18. p. 810., wo ſich dieſelbe typiſche Deutung findet.

5) *Πολεμέομαι* hier = beſiegen, wie Clericus richtig bemerkt hat.

6) *Ἐν μέσῳ τῆς πηγμῆς. Πηγμὴ* iſt aber kein griechiſches Wort; wohl aber *πῆγμα* = das Zuſammenbefeſtigte, Gerüſte. Darum ſchlug Menardus *πήγματος* zu leſen vor. Voſſius dagegen wollte *πήγης* leſen, weil *πήγη* oder *πάγη* nach Heſychius einen erhöheten Ort bedeute.

7) Er bildete ſo in ſeiner Stellung die Figur eines Kreuzes.

8) Iſai. 65, 2.

9) D. h. am Kreuze hieng ich für ein ungehorſames Volk. Eben-

Moses ein Vorbild Christi, daß er nämlich leiden müsse, [10]) und daß gerade der, den sie am Zeichen [= Kreuze] gemordet zu haben glaubten, beim Falle Israels das Leben ertheilen würde [11]). Weil nämlich durch die Schlange bei Eva die Sünde ihren Anfang genommen hat; so ließ der Herr die Israeliten von allerlei Schlangen gebissen werden, und sie starben davon, um sie zu überführen, daß sie um ihrer Sünden willen dem Drucke des Todes übergeben würden. Endlich — derselbe Moses, der befohlen hat: [12]) „ihr sollt weder ein geschnitztes, noch gegossenes Bild zum Gotte haben," derselbe thut doch also [13]), um ein Bild Christi zu zeigen. Moses macht nämlich eine eherne Schlange, stellt sie in die Höhe [14]), und ruft alles Volk zusam-

---

so deutet Justinus diese Bibelstelle Apol. I. n. 35. p. 65. Dial. c. Tryph. n. 97. p. 193.

10) So ist dieser Satz nach den Berichtigungen von Davis und Pr. Maran zu übersetzen. S. Gall. Bibl. und Justin. Apol. I. n. 60. p. 79. Maran hat auch gezeigt, daß σημεῖον mehrfach statt σταυρὸς gebraucht werde. Vgl. Justin. Dial. c. Tryph. n. 72. p. 170. n. 94. 191.

11) D. h. dem unglücklichen Israel das Leben wieder geben werde. Der Typus, von dem hier die Rede ist, besteht übrigens darin, daß Moses eine eherne, Genesung bringende Schlange an einem Kreuze aufgerichtet habe. IV. Mos. 21. Auch der Evangelist Johannes 3, 14. erblickt hierin ein Vorbild der Kreuzigung Christi. Ebenso Justin (Apol. I. n. 60. p. 79. Dial. c. Tryph. n. 94. p. 191. n. 112. p. 205.) und Tertullian (adv. Jud. c. 10. p. 169. 170. adv. Marc. l. III. c. 18. p. 810. 811.).

12) V. Mos. 27, 15.

13) Er handelt doch selbst gegen dieses Gebot, indem er die eherne Schlange aufstellte. Aber diese anscheinende Gesetzesverletzung hat einen tiefen Grund; Moses wollte einen Typus Christi geben.

14) So ist vielleicht ἐνδόξως zu verstehen = an einen ausgezeichneten, erhabenen Platz. Uebrigens hat die alte lateinische Version: posuit in cruce, was darauf hinweist, es

men. Als sie gekommen waren, baten sie den Moses, daß er für sie ein Opfer bringe und um ihre Heilung bitte. Moses aber antwortete ihnen: [15]) „wenn, sagt er, jemand von euch gebissen ist; so komme er zu der am Kreuze hängenden Schlange, und hoffe gläubig, daß sie, obgleich todt, lebendig machen kann; und alsbald wird er gesund werden.“ Und so machten sie es. Hierin hast du auch die Herrlichkeit Jesu, in welchem und für welchen Alles ist [16]). Was sagt weiter Moses zu Jesus [Josua], dem Sohne des Nave, da er ihm als einem Propheten diesen Namen [Jesus] gab, deßhalb allein, damit alles Volk wahrnehme', der Vater offenbare dem Sohne des Nave alles in Betreff seines Sohnes Jesus [17])? Und nachdem er ihm jenen

---

möchte ehmals ἐν σταυρῷ oder ἐν ξύλῳ gestanden haben. Sehr viel hat die Vermuthung des Gallandius für sich, die richtige Lesart sey wohl ἐν δοκῷ = am Balken. Nicht zu übersehen ist, daß auch Justinus die Schlange an einem Kreuze aufgerichtet werden läßt, und zwar an einem ehernen (Apol. I. n. 60. p. 79.). Der hebräische Bibeltext IV. Mos. 21, 8. spricht nur von einer Stange, נֵס, die LXX von einem σημεῖον = Fahne, Signalstange, welche Bedeutung נֵס allerdings auch hat. Dem Justin und Barnabas aber ist σημεῖον schon das Kreuz, und beide zweifeln nicht, daß auch die LXX dasselbe darunter verstanden haben.

15) Ist Ausmalung der biblischen Erzählung.

16) D. h. der der Mittelpunkt und das Endziel aller Dinge ist. Nicht blos das Kreuz Christi, auch seine Herrlichkeit, daß er nämlich sey der Heiland und Lebendigmacher, ist in jenem Typus angedeutet. Bei Erwähnung der Herrlichkeit Jesu scheinen dem Barnabas die Worte Pauli Röm. 11, 36. beigefallen zu seyn, und er fügt sie nun nach Art einer Doxologie bei. Möglich wäre übrigens auch, daß diese letzten Worte in einer noch nähern Beziehung zu dem Vorausgehenden stünden, und den Sinn hätten: in ihm ist alle Prophezeiung eingetroffen, und alle Typen giengen auf ihn.

17) Josua, Ἰησοῦς, hieß früher Ause, ward aber von Moses Josua genannt. IV. Mos. 13, 17. Hierin erkennt Barnabas

Namen beigelegt, als er ihn zum Kundschafter des Landes [Canaan] ausschickte; [sagte er zu ihm:] [18]) „nimm ein Buch in

---

wieder einen Typus Christi. Gleiches sieht Justin Dial. c. Tryph. n. 113. p. 206, nur deutet er den Typus etwas anders: Ause sey vorbildlich Josua genannt worden, weil er die Juden in's gelobte Land einführen sollte.

18) II. Mos. 17, 14. In der Bibel spricht Gott zu Moses, er solle dem Josua diktiren: „daß ich das Andenken Amaleks vertilgen will unter dem Himmel." Barnabas stellt nun die Sache so dar, als ob Moses eben diktire, und wo daher Gott zu Moses in der ersten Person von sich sprach („ich werde"); da mußte jetzt bei Barnabas Moses die dritte Person setzen: „er, Gott, wird" ꝛc. Weil aber Barnabas sich denkt, der Sohn habe jene Worte zu Moses gesprochen, wie er, der Sohn, überhaupt zu den und durch die Propheten spreche; so konnte und mußte Barnabas in der dritten Person statt „Gott wird" — sagen: „der Sohn Gottes wird ausrotten" ꝛc. — Zu bemerken ist übrigens, daß in unserer Stelle sich ein Verstoß gegen die Chronologie findet; denn die Worte „nimm ein Buch" sind alsbald nach der Besiegung der Amalekiter, vor der Aussendung der Kundschafter gesprochen worden. Die Amalekiter schlug Josua in Raphidim (II. Mos. 17, 8.), südlich von Horeb, nicht lange nach dem Uebergange über das rothe Meer; viel später erst kam Israel weiter nördlich in der Wüste Pharan an, von wo die Kundschafter ausgeschickt wurden (IV. Mos. 13, 1 ff.). Bei letzterer Veranlassung erzählt die Bibel, Ause habe den Namen Josua erhalten, es ist jedoch möglich, daß diese Namensänderung schon viel früher vorfiel, jetzt aber erst referirt wurde. Lactantius z. B. glaubt, Ause sey eben damals, als ihn Moses gegen Amalek schickte, Josua genannt worden (Instit. l. IV. c. 17.). Gewiß ist auch, daß der Name Josua in der Bibel schon viel früher gebraucht wird. Es mag übrigens Josua seinen Namen bekommen haben, wann er will, auf jeden Fall hat doch Barnabas einen chronologischen Verstoß sich zu Schuld kommen lassen, indem er in unserer Stelle die Aussendung der zwölf Kundschafter früher ansetzt, als die Aufforderung: „nimm ein Buch" ꝛc. Von diesem Vorwurfe kann den Barnabas nur die Hypothese befreien, es seyen die Worte ὁπότε ἔμπεμψε κατάσκοπον τῆς γῆς ein späterer Zusatz. Es konnte

deine Hände, und schreibe was der Herr spricht, daß nämlich der Sohn Gottes am Ende der Tage das ganze Haus Amalek mit den Wurzeln ausrotten wird [19]." Siehe [20] abermals: Jesus ist nicht eines Menschen, sondern Gottes Sohn, in einem Vorbilde und im Fleische geoffenbart [21]. Weil man aber sagen möchte: Christus sey der Sohn Davids [22]; so

---

Jemand in seiner Handschrift, um sich zu notiren, wo die Bibel jene Namensänderung erzähle, diese Worte beisetzen, die dann ein späterer Abschreiber in den Text aufnahm. Diese Hypothese würde dann einigermassen durch die alte lateinische Version unterstützt, welche den fraglichen Beisatz nicht hat, und die Sache so darstellt: als Josua gegen Amalek ziehen mußte, erhielt er diesen Namen, und gleich darauf zeigte Gott in den Worten „nimm ein Buch" ꝛc. daß er ihn zum Typus Christi ersehen habe.

19) Sinn: in diesen Schriftworten will der Herr zu Josua sagen: „du Josua hast gegen Amalek gestritten, ich aber, Jesus, will es am Ende der Zeiten gänzlich ausrotten." Unter Amalek im letztern, figürlichen Sinne, ist das Reich Satans verstanden. Dieses Amalek sollte durch den Sohn Gottes gänzlich zerstört werden, während das eigentliche Amalek nach I. Sam. 15, 9. nicht völlig vertilgt wurde. Daß dieß nicht geschah, nimmt Barnabas für ein Zeichen, es müsse jene II. Mos. 17, 14. verkündete völlige Vertilgung auf ein anderes Amalek im figürlichen Sinne gehen.

20) Es ist τὸς statt οἱ δὲ zu lesen. Die lat. Version hat ecce.

21) Die letztern Worte des Satzes scheinen eine Reminiscenz aus I. Tim. 3, 16. zu seyn. Die Offenbarung im Vorbilde bezieht sich auf die Namensänderung Josua's, die Offenbarung im Fleische geht, wie sich von selbst versteht, auf die Menschwerdung Jesu.

22) So sprachen schon die Pharisäer zu Jesus selbst, und er antwortete ihnen mit denselben Worten des Psalmisten, die in unserer Stelle Barnabas gebraucht. Letzterer hat sichtlich die Judaisten seiner Zeit im Auge, welche auf die Abstammung Jesu von David, und auf den Ausdruck „Davids Sohn" ein besonderes Gewicht legten, um damit ihre Läugnung der Gottheit Christi zu unterstützen. Wer sollte hieran nicht die Ebioniten erkennen?

hat [David selbst] den Irrthum der Sünder kennend und ihn fürchtend, also gesprochen: [23]) „der Herr sprach zu meinem Herrn, setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße lege.“ Und abermals spricht Isaias also: [24]) „es sprach der Herr zu [25]) Christus meinem Herrn, dessen rechte Hand ich ergriffen habe, auf daß ihm gehorchen die Völker; und die Macht der Könige will ich zerreissen.“ Siehe, wie David [26]) ihn Herrn und Gottes Sohn nennt!

---

23) Psalm 109, 1. Matth. 22, 43—45.

24) Isai. 45, 1.

25) Uebereinstimmend mit dem hebräischen Texte haben die LXX τῷ χριστῷ μου Κύρῳ = zu meinem Gesalbten Cyrus. In der That bezieht sich auch diese Bibelstelle auf den Perserkönig. Aber schon sehr alte Kirchenväter lasen κυρίῳ statt Κύρῳ, und bezogen die Stelle auf den Herrn Jesus. So Tertullian (adv. Jud. c. 7. adv. Prax. c. 11. et 28.) und Cyprian (Testim. I, 21.) der Spätern nicht zu gedenken. S. Cotel. zu dieser St. Uebrigens gilt Cyrus schon in der Bibel als ein Vorbild Christi, sofern auch er ein von Gott berufener Befreier des jüdischen Volkes war. Er wird von Isaia deßhalb Χριστὸς und Hirte genannt 45, 1. 44, 8. In der letztern Stelle haben die LXX den Ausdruck Hirte durch eine ungenaue Uebersetzung nahezu verwischt (vgl. übrigens Schleusners Lex. z. d. LXX. Art. προνεῖν = curam gerere, pastorem esse); aber der hebräische Text und die Vulgata geben dem Cyrus dieses Prädikat.

26) Beizufügen wäre: „und Isaias,“ was dem Barnabas in der Feder geblieben seyn mag; oder man muß mit Clericus annehmen, die Worte καὶ πάλιν λέγει οὕτως Ἡσαΐας — διαῤῥήξω seyen ein späteres Interpolament, und Barnabas habe blos die Psalmstelle angeführt. Auf eine andere Weise suchte sich der alte lateinische Interpret zu helfen, der für Δαβὶδ Prophetae setzte.

Kap. 13.

Es ist im A. T. schon angedeutet worden, daß nicht die Juden, sondern die Christen die Erben des göttlichen Bundes sind.

Lasset uns aber sehen, ob dieses oder das ältere Volk [1]) der Erbe sey, und ob der Bund uns, oder jenen angehöre. Höret nun, was die Schrift in Betreff des [Erb-] Volkes sagt. [2]) Isaak bat für sein Weib Rebekka, weil sie unfruchtbar war, und sie empfieng. Darnach gieng auch Rebekka hin, den Herrn zu fragen, und der Herr sprach zu ihr: [3]) „zwei Völker sind in deinem Leibe, und zwei Nationen in deinem Mutterschoos; und ein Volk wird das andere überragen, und das ältere wird dem jüngern dienen." Hier müßt ihr verstehen, wer Isaak sey, wer Rebekka, und von wem [der Herr] angedeutet hat, daß dieses Volk größer seyn werde, als jenes [4]). In einer andern Prophezeiung spricht Jakob [noch] deutlicher zu Joseph seinem Sohne, also: [5]) „siehe, der Herr hat mich deines Antlitzes nicht beraubt; führe mir deine Söhne her, daß ich sie segne." Und er brachte den [[6]) Manasse und] Ephraim, in der

---

1) D. h. die Christen oder Juden.

2) I. Mos. 25, 21. Vgl. Röm. 9, 10—12.

3) I. Mos. 25, 23. Diese Bibelstelle bezieht sich bekanntlich auf Esau und Jakob, wird aber von Barnabas auf das Verhältniß von Juden und Christen angewendet.

4) Den Sinn dieses von Menardus und Cotelier mißverstandenen Satzes hat zuerst Clericus richtig gedeutet. Der λαὸς μείζων ist hier nicht, wie oben, das ältere Volk, major natu; sondern das das andere an Macht und Zahl überragende, also dem Esau gegenüber die Nachkommen Jakobs, den Juden gegenüber die Christen.

5) I. Mos. 48, 11. 9.

6) Im heutigen griech. Text fehlt Μανασσῆ καὶ, der lat. Inter-

Absicht, daß Manasse gesegnet werde, weil er der ältere war. Joseph führte ihn nämlich auf die rechte Seite seines Vaters Jakob [7]). Jakob aber sah im Geiste ein Vorbild des [8]) künftigen Volkes. Und was erzählt nun [die Schrift]? Jakob verschränkte seine Hände und legte [[9]) die rechte] auf das Haupt Ephraim's, des zweiten und jüngeren Sohnes, und segnete ihn. Und es sprach Joseph zu Jakob: [10]) „lege deine rechte Hand hinüber auf das Haupt des Manasse, denn er ist mein erstgeborner Sohn." Und Jakob sprach zu Joseph: [11]) „ich weiß es, mein Sohn, ich weiß es; aber der ältere wird dem jüngern dienen; doch auch jener wird gesegnet werden." Ihr sehet, wen er [Gott] zum ersten Volke und Erben des Bundes verordnet hat. Wenn nun dieß auch durch Abraham wieder in Erinnerung gebracht ward; so hat unsere tiefere Erkenntniß ihre Vollkommenheit erreicht [12]). Was sagt nun aber [Gott] zu Abraham? [13]) „Weil du geglaubt hast, so ist dir dieß zur Gerechtigkeit angerechnet worden; siehe, ich habe dich zum Vater der Völker gesetzt, die in der Vorhaut an den Herrn glauben."

---

pret aber las diese Worte noch, die nothwendig in den Text gehören.

7) D. h. gab also damit zu erkennen, daß Manasse der ältere sey und gesegnet werden sollte.

8) μεταξύ geht nicht selten, besonders bei spätern Schriftstellern, auf die Zukunft.

9) τὴν δεξιὰν fehlt im Griech., ist aber noch vom lat. Interpreten gelesen worden.

10) I. Mos. 48, 18.

11) l. c. V. 19.

12) D. h. dann können wir überzeugt seyn, daß unsere geistige Deutung der bisher angeführten Bibelstellen die richtige sey. Diese Zuversicht wird uns aber in der That zu Theil, denn auch zu Abraham sprach Gott, daß die Christen sein wahres Bundesvolk seyn werden.

13) I. Mos. 15, 6. 17, 5. Röm. 4, 3.

Kap. 14.

Die Juden waren unwürdig, den göttlichen Bund zu erhalten, darum ward er alsbald mit Zerbrechung der Bundestafeln wieder von ihnen genommen, und gieng auf die Christen über.

Wir [1]) wollen aber auch untersuchen, ob Gott den Bund, von dem er den Vätern eidlich versicherte, er werde ihn dem Volke [den Juden] verleihen, wirklich gegeben habe. Er hat ihn gegeben; sie aber waren um ihrer Sünden willen nicht würdig, ihn zu erhalten. Der Prophet spricht nämlich: [2]) „Moses fastete vierzig Tage und vierzig Nächte auf dem Berge Sina, um den Bund des Herrn mit dem Volke zu empfangen." [3]) Und er erhielt von dem Herrn zwei Tafeln, beschrieben von dem Finger der Hand des Herrn — [4]) geistiger Weise. Und Moses nahm sie und trug sie herab, um sie dem Volke zu geben. Und der Herr sprach zu Moses: [5]) „Moses, Moses, steige eilends herab, denn dein Volk, das du aus dem Lande Aegypten geführt hast, hat Sünde gethan." Und Moses nahm wahr, daß sie wieder gegossene Bilder gemacht hatten, und warf die Tafeln aus seinen Händen, und die Tafeln des göttlichen Bundes zerbrachen. Moses zwar hatte [den Bund] empfangen, sie aber waren [dessen] nicht würdig. Vernehmet nun, wie wir den Bund erhalten haben. Moses hat als [6]) Diener [den Bund] empfangen, uns aber hat der Herr selbst das Vorrecht gege-

---

1) Nach der von Davis vorgeschlagenen Lesart ζητῶμεν.

2) II. Mos. 24, 18. Vgl. oben Kap. 4.

3) II. Mos. 31, 18.

4) Um allen Anthropomorphismus abzuweisen, macht Barnabas diesen Beisatz.

5) II. Mos. 32, 7. V. Mos. 9, 12.

6) Vgl. Hebr. 3, 5.

ben, Erbvolk zu seyn, indem er für uns gelitten hat. Er ist aber erschienen, [7]) auf daß die Sünden jener voll würden, und damit wir durch ihn [8]) zur Erbschaft gelangend den Bund des Herrn Jesus erhielten, [9]) der dazu bestimmt war, daß er selber erscheinend unsere schon vom Tode verzehrte und der Ungerechtigkeit des Irrthums überlieferte Herzen aus der Finsterniß befreie, und durch sein Wort einen Bund mit uns aufrichte. Es steht nämlich geschrieben, wie der Vater, um uns aus der Finsterniß zu befreien, ihm befohlen habe, sich ein neues Volk zu bereiten. Darum spricht der Prophet: [10]) „ich der Herr, dein Gott,

---

7) S. oben K. 5.

8) Nach der Lesart: δι' αὐτοῦ κληρονομοῦντες.

9) An dieser Stelle schiebt der griechische Text die Worte: καὶ πάλιν ὁ προφήτης λέγει· ἰδοὺ, τέθεικα — θεὸς ein, und an sie schließt er dann das Weitere ὃς εἰς τοῦτο ἡτοιμάσθη κ. τ. λ. an. Diese Versetzung ist ohne Zweifel aus Nachlässigkeit eines Abschreibers entstanden, und es kann diese Stellung der Worte unmöglich die ursprüngliche seyn. Abgesehen auch davon, daß das πάλιν ὁ προφήτης λέγει in der eben erst beginnenden Nachweisung, wie der göttliche Bund zu uns Christen gekommen sey, durch kein vorausgehendes λέγει ὁ προφήτης motivirt ist; abgesehen auch davon giebt diese Satzstellung gar keinen richtigen Sinn. Die Bibelworte wären nämlich als eine Rede des Vaters an den Sohn, den עֶבֶד יְהוָה zu verstehen, vom Vater aber würde dann im Nachfolgenden gesagt: er sey dazu bestimmt gewesen, durch seine eigene Erscheinung die Menschheit zu erlösen, was offenbarer Patripassianismus wäre, und mit der sonstigen Lehre unseres Briefes nicht im Geringsten zusammenstimmte. Die richtige Stellung der beanstandeten Worte zeigt uns aber die alte lateinische Version, der ich hier ohne allen Anstand den Vorzug vor dem griechischen Texte gebe. Sie setzt den fraglichen Satz weiter unten gegen Ende unseres Kapitels an. Darnach richtet sich auch vorliegende deutsche Uebersetzung, und der Sinn und Zusammenhang des Ganzen wird nun völlig klar.

10) Jsai. 42, 6. 7. Der Prophet spricht hier im Namen und in der Person des Vaters zum Sohne.

habe dich in Gerechtigkeit berufen, und ich will dich bei der Hand fassen und dich stärken; zum Bunde mit dem [Menschen-] Geschlechte bestimmte ich dich, und zum Lichte der Heiden, um zu öffnen die Augen der Blinden, und herauszuführen die Gefesselten aus den Banden, und die im Finstern Sitzenden aus dem Gefängnisse." So erkennet nun, woraus wir erlöset sind [11]). Und abermal spricht der Prophet: [12]) „siehe, ich habe dich zum Lichte der Völker gesetzt, auf daß du bis zu den Grenzen der Welt zum Heile gereichest, so spricht Gott, dein Retter." Und wiederum spricht der Prophet: [13]) „der Geist des Herrn ist über mir, denn der Herr hat mich gesalbt; er sandte mich, den Niedrigen frohe Botschaft zu bringen, zu heilen die zerknirschten Herzens sind, den Gefangenen Befreiung und den Blinden das Augenlicht zu verkünden, auszurufen das angenehme Jahr des Herrn und den Tag der Vergeltung, und alle Trauernden zu trösten."

---

11) Nämlich aus den Banden [der Sünde], und der [geistigen] Blindheit u. d. gl.

12) Isai. 49, 6. Diese Worte spricht der Vater zum Sohne, zum Messias, dem עֶבֶד יְהוָה. Der Vater heißt der Retter des Messias, weil er den Sohn nicht im Tode läßt. — Uebrigens ist der gegenwärtige Satz: „Und abermal — Gott dein Retter" gerade der, den der heutige griechische Text an der unrechten Stelle, zu weit oben liest. Siehe Note 9. Die angeführte Bibelstelle, wie die vorausgehende und nachfolgende, soll zeigen, daß unsere Erlösung durch Christus und damit unsere Erbschaft des göttlichen Bundes schon im A. T. angekündigt worden sey.

13) Isai. 61, 1. Hier spricht der Prophet in der Person Christi.

Kap. 15.

Der jüdische Sabbat ist nicht der von Gott gewollte; dieser findet sich vielmehr bei den Christen.

Ferner steht vom Sabbat in den zehn Worten [1]), welche der Herr auf dem Berge Sina zu Moses von Angesicht zu Angesicht geredet hat, also geschrieben: [2]) „heiliget den Sabbat des Herrn mit reinen Händen und reinem Herzen.“ Und anderswo spricht er: [3]) „wenn meine Söhne die Sabbate halten werden, dann will ich meine Barmherzigkeit auf sie legen.“ Des Sabbats erwähnt [die Schrift] schon beim Anfange der Schöpfung also: [4]) „in sechs Tagen schuf der Herr die Werke seiner Hände, und am siebenten [5]) hörte er auf, und ruhete an diesem Tage und heiligte ihn.“ Bemerket, Kinder, was das sage: er vollendete sie in sechs Tagen. Dieß bedeutet, daß Gott der Herr in sechstausend Jahren Alles [6]) vollenden

---

1) D. i. im Dekaloge.

2) II. Mos. 20, 8. V. Mos. 5, 12. Barnabas citirt übrigens hier ziemlich frei und amplificirend.

3) Jer. 17, 24. 25. Höchst ungenaues Citat, das gleichsam nur die Quintessenz der Bibelworte im allgemeinern Ausdrucke enthält.

4) I. Mos. 2, 2.

5) συνετέλεσεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ nach dem hebräischen Texte, nicht nach d. LXX, wenn nicht etwa ältere Handschriften der LXX auch ἑβδόμῃ statt des heutigen ἕκτῃ gelesen haben. Der Sinn ist übrigens, wie schon Cotelier bemerkt hat, nach beiden Lesearten derselbe, und der Unterschied liegt nur darin, daß in der einen so zu sagen die innere, nach der andern die äußere Grenze der sechs Schöpfungstage angegeben ist. — Ich habe demgemäß für συνετέλεσεν einen deutschen Ausdruck gewählt, der keine Thätigkeit Gottes in den siebenten Tag hinein in sich schließt, und das ausspricht, was Barnabas sagen wollte: „am siebenten Tage war Gott fertig.“

6) συντελεῖ. Davis bemerkt zu dieser Stelle: man müsse συντελέσει

wird, denn bei ihm iſt ein Tag wie tauſend Jahre [7]). Dieß bezeugt er ſelbſt, wenn er ſpricht: [8]) „ſiehe, der heutige Tag iſt wie tauſend Jahre.“ Darum, meine Kinder, wird in ſechs Tagen, d. i. in ſechstauſend Jahren Alles vollendet ſeyn. Und er ruhete am ſiebenten Tage. Dieß bedeutet: wenn ſein Sohn kommen, die Zeit der Bosheit endigen, die Gottloſen richten, und Sonne, Mond und Sterne ändern wird; dann wird er herrlich ruhen am ſiebenten Tage [9]). Nebſtdem ſagt er auch: „du ſollſt ihn [den Sabbat] heiligen mit reinen Händen und reinem Herzen.“ Wenn nun aber Jemand den Tag, den der Herr geheiligt hat, auch heiligen kann, ohne in Allem rein zu ſeyn im Herzen; ſo ſind wir getäuſcht [10]). Wenn aber [Gott]

---

leſen; ſo verlange es der Sinn. Allein er hat nicht beachtet, daß auch συντελεῖ das Futurum iſt, nämlich das ſogenannte atticiſche, und daß darum eine Emendation durchaus unſtatthaft iſt. Vgl. Buttm. Gr. §. 86. Not. 11. u. 12.

7) Der Chiliasmus des Barnabas, der in dieſer Stelle zu Tage tritt, iſt ein ſehr gemäßigter, und vergleichungsweiſe ſehr nüchterner. Barnabas denkt ſich die Sache ſo: der wahre Sabbat iſt der, an dem auch Gott ruht. Gott wird aber ruhen, nachdem die Welt 6000 Jahre geſtanden hat, denn alsdann erſcheint Chriſtus zum zweitenmale zum Gerichte und vernichtet alle Bosheit. Bis dorthin müſſen auch wir Chriſten völlig umgebildet und im Guten erſtarkt ſeyn. Seine Gegenwart erſcheint ſofort dem Barnabas als Einleitung zum wahren Gottesſabbat. Von den ſinnlichen, irdiſchen Freuden, die in den ſpätern chiliaſtiſchen Vorſtellungen eine Hauptrolle ſpielen, findet ſich bei Barnabas noch keine Spur. Vgl. Henke, de epist. quae Barn. tribuitur, authent. p. 67. 68.

8) Pſalm 89, 4. II. Petr. 3, 8.

9) Das heißt offenbar: Gottes Sabbat tritt ein mit der zweiten Ankunft παρουσία Chriſti. Dann wird nämlich alles Böſe getilgt und Alles vollkommen ſeyn, und ſo Gott gleichſam ruhen können.

10) Sinn: wenn die Juden, welche eine Heiligung des Sabbats ohne Herzensreinigkeit für möglich halten, Recht hätten; ſo wä-

alsdann erst durch die wahre Ruhe den Sabbat heiligt, wenn wir selber das Gute thun können, nämlich nach Empfang der Verheißung, wenn keine Sünde mehr da und Alles durch den Herrn neu geworden ist; so können [auch] wir alsdann [erst] den Sabbat [wahrhaft] heiligen, wenn wir zuvor selber geheiligt sind [durch Christus] [11]). Er spricht ja endlich selbst zu jenen: [12]) „eure Sabbate und eure Neumonde kann ich nicht ausstehen." Sehet, wie er sagt: die gegenwärtigen Sabbate sind mir nicht angenehm, sondern die, welche ich selbst bestimmt habe [und die alsdann eintreten], wenn ich von Allem ruhend den Anfang des achten Tages machen werde, d. i. den Anfang einer andern Welt [13]). Deßhalb begehen wir [Christen] in Freuden

---

ren wir von Gott selber getäuscht, der gesprochen hat: „du sollst den Sabbat heiligen mit reinen Händen und reinem Herzen."

11) Sinn: Die oben besprochene wahre Sabbatsruhe Gottes tritt erst im N. B. ein. Gott hat nur dann die wahre Ruhe, feiert nur dann seinen wahren Sabbat, wenn wir durch Christus von der Sünde völlig befreit sind. Deßhalb kann auch der Sabbat erst im Christenthum wahrhaft geheiligt werden, wenn Christus durch seine Wiederkunft sein Reich völlig hergestellt hat; das Judenthum aber konnte den wahren Sabbat gar nicht haben. Um uns Letzteres ganz zur Ueberzeugung zu bringen, führt Barnabas im Folgenden die Worte aus Isai. 1, 13. an. — So glaube ich den Sinn der vorliegenden von Cotelier, Davis u. A. mißverstandenen Stelle richtig bestimmt zu haben.

12) Isai. 1, 13.

13) Barnabas stellt sich die Sache so vor: die 6000 Jahre endigen mit einem Sabbate; natürlich, wenn sie nach der Schöpfungsgeschichte mit dem ersten Wochentage beginnen, müssen sie mit dem letzten Wochentage endigen. Die letzte Woche des letzten Jahres der alten Welt, oder das sechste Jahrtausend schließt mit einem Sabbate, als dem letzten oder siebenten Wochentage. Das neue Jahrtausend des göttlichen Reiches beginnt darum mit dem nachfolgenden, also achten Tage, oder Sonntage. Das Jahrtausend der neuen Welt ist das siebente, aber der Tag, mit dem es beginnt, ist der achte.

den achten Tag, an welchem auch Jesus von den Todten auferstand, und nachdem er seinen Jüngern erschienen, in den Himmel auffuhr [14]).

---

14) Vorliegender Satz verdient in mehrfacher Beziehung genauere Aufmerksamkeit. Vor Allem wird in ihm die christliche Sonntagsfeier dem jüdischen Sabbat entgegengestellt, und im Zusammenhange mit dem Vorausgehenden behauptet: weil Gott selber durch den Propheten verkündet hat, der jüdische Sabbat sey ihm nicht angenehm, deßhalb feiern auch die Christen nicht den Sabbat, sondern den achten Tag (den Sonntag). Als der Brief geschrieben wurde, muß demnach die Sabbatsfeier bei den orthodoxen Christen, wenigstens der Mehrheit derselben, in Abgang gekommen seyn. Henke sagt zwar (l. c. p. 51.): Barnabas selbst spreche ein paar Zeilen weiter oben von τὰ νῦν σάββατα, und gebe damit zu erkennen, daß zu seiner Zeit unter den Judenchristen noch der Sabbat gefeiert worden sey. Dem ist aber nicht im Geringsten also, wie eine genauere und unbefangene Betrachtung der betreffenden Worte in ihrem Zusammenhange mit dem Vorausgehenden von selbst zeigt. Der wahre Sabbat, hatte Barnabas oben gesagt, tritt erst ein, wenn Christus zum Gerichte kommt und alle Bosheit tilget. Dieser Sabbat kann alsdann gefeiert werden, wie Gott es verlangt, mit reinem Herzen, denn das Böse ist verschwunden. Solcher Sabbat aber konnte im Judenthum gar nicht statt finden, weil es noch an der Heiligkeit des Herzens fehlte. Darum hat Gott schon durch Isaias den Juden verkündet: ihre Sabbate könne er nicht ausstehen. Daraus folgt ganz nothwendig, daß die Sabbate, wie sie bis jetzt unter den Juden gefeiert würden, Gott nicht genehm seyen; und diese unter den Juden zu seiner Zeit noch gefeierten Sabbate sind τὰ νῦν σάββατα. Daß auch die Christen noch selbe feierten, sagt er nicht im Geringsten. Ja, er würde sicher nicht so geringschätzend vom Sabbat gesprochen haben, wenn derselbe noch von einem großen Theile der orthodoxen Christen begangen worden wäre. Es bleibt darum trotz der Einrede des H. Henke sicher: damals, als unser Brief geschrieben ward, wurde unter den orthodoxen Christen der Sabbat nicht mehr gefeiert, wenigstens spricht unser Verfasser ganz so, als ob

der Sabbat gar nicht mehr bestünde. Dieß ist das Erste, was zu beachten ist, und worüber man zweifeln muß, ob es schon in den apostolischen Zeiten statt gehabt habe. Auffallend ist ferner die schon berührte geringschätzige Art und Weise, in der vom jüdischen Sabbat gesprochen wird. Der Satz, dem diese Note zugehört, sagt zwar selbst hierüber zunächst nichts direkt aus; aber er ist die Conclusion einer vorangegangenen Befehdung der jüdischen Sabbats. Diese schließt folgende Punkte in sich: a) der Sabbat, den Gott eingesetzt hat, ist nicht der jüdische, sondern es ist das glückliche Zeitalter nach der Wiederkunft Christi darunter verstanden; b) im Judenthume konnte überhaupt kein wahrer, Gott angenehmer Sabbat gefeiert werden, weil noch die Heiligkeit des Herzens fehlte, die dem eigenen Worte Gottes gemäß zur Sabbatsfeier nothwendig ist; c) Gott selber hat durch Isaias erklärt, er könne die jüdischen Sabbate nicht ausstehen, darum haben d) die Christen auch einen andern Tag zu ihrer Feier erwählt. So ungünstig urtheilt Barnabas vom Sabbate, und es wird zu erwägen seyn, ob bei dem apostolischen Barnabas solche Ansicht vom Sabbat vorausgesetzt und vermuthet werden könne, oder nicht.

Drittens ist zu beachten, daß als Grund der Sonntagsfeier die Auferstehung Christi am achten Tage angeführt wird. Solche bestimmte Angabe treffen wir sonst nirgends bei den apostolischen Vätern, geschweige bei den Aposteln selber. Nur Ausdrücke, wie κυριακὴ ἡμέρα (Apoc. 1, 10. und ähnlich Ign. ad Magn. c. 9.) ließen etwa solche Beziehung des Sonntags auf die Auferstehung des Herrn vermuthen, sind aber zu unbestimmt gefaßt, als daß man aus ihnen einen Grund für die Sonntagsfeier ableiten könnte. Der Erste, der hierüber außer Barnabas ganz deutlich spricht, ist Justinus. In seiner ersten Apologie (c. 67.) giebt er zwei Gründe an, warum die Christen den Sonntag feierten, erstens, weil dieß der erste unter den Schöpfungstagen gewesen sey, und zweitens, weil an diesem Tage Christus von den Todten auferstanden sey.

Das Vierte endlich, was unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, ist die Angabe: am achten Tage sey Christus in den Himmel aufgefahren. Barnabas verlegt hier auch die Himmelfahrt Christi auf einen Sonntag. Der vom Bollandisten (Acta S. S. d. XI. Jun. p. 459.) und von Rördam gemachte Versuch, die Worte des Barnabas anders zu deuten, ist gezwungen, und darum

mißlungen. Letzterer schlägt vor, man solle im griechischen Texte nach νεκρῶν eine Interpunktion einlegen, und das folgende φανερωθείς in längstvergangener Zeit übersetzen, so daß der Sinn herauskomme: „an einem Sonntage ist Christus auferstanden; und nachdem er längere Zeit sich wieder gezeigt hatte, fuhr er in den Himmel auf." Allein, wie schleppend und überflüssig wären dann die letztern Worte? Barnabas will zeigen, warum die Christen den achten Tag feiern, und giebt zunächst als Grund an, daß Christus an diesem Tage auferstanden sey. Und nachdem er dieß gesagt, soll er nach Nördam hinzufügen: „nach seiner Auferstehung hat er sich längere Zeit gezeigt und ist in den Himmel aufgefahren." Diese Bemerkung wäre aber gar nicht ad rem, denn es liegt ja dem Barnabas nicht daran, ein Leben Jesu zu schreiben, er will vielmehr jetzt nur zeigen, warum die Christen den achten Tag feiern. Und da bringt er dann als zweiten Grund auch den bei, „an solchem Tage sey Christus auch in Himmel gefahren." So müssen die betreffenden Worte verstanden werden, und in diesen Zusammenhang gehören sie, wenn man dem Schriftsteller einige Logik zugestehen will. Aber mit dieser Behauptung: Christus sey an einem Sonntage gen Himmel gefahren, verstößt Barnabas gegen die heilige Schrift, welche Apostelgeschichte 1, 3. angiebt, 40 Tage von seiner Auferstehung an habe Christus noch auf Erden gewandelt, was einen Donnerstag als Himmelfahrtstag voraussetzt. Henke, der die Authentie unseres Briefes aus allen Kräften zu vertheidigen sucht, gesteht zwar offen zu (p. 71.) was wir oben behaupteten, daß nämlich Barnabas die Himmelfahrt Christi auf einen Sonntag ansetze. Aber er sucht seinen Barnabas dadurch zu retten, daß er ihm der heiligen Schrift gegenüber Recht giebt, und die Vermuthung aufstellt, die vierzig Tage, von welchen die Apostelgeschichte spreche, seyen nur als unbestimmte Zeitangabe, als numerus rotundus zu fassen. Hiefür giebt Henke keinen Grund an, und er hat offenbar keinen andern, als den, daß überhaupt bei den Juden 40 als heilige Zahl und damit als numerus rotundus für eine wenigstens annähernd lange Zeit gebraucht worden sey. Ohne ihm dieß bestreiten zu wollen, glauben wir doch nicht, daß die alte Kirche die Himmelfahrt Christi auf einen Sonntag angesetzt habe. Wir berufen uns nicht darauf, daß das Himmelfahrtsfest, seitdem es in der Kirche gebräuchlich wurde, an einem andern Wochentage begangen ward;

Kap. 16.

Auch der jüdische Tempel war nicht der rechte, von Gott gewollte; dieß ist vielmehr der geistige Tempel in den Herzen der Christen. Des jüdischen Tempels Ende war schon vorausverkündet.

Auch über den Tempel will ich noch mit euch reden, wie die verirrten Unglücklichen auf das [1]) Gebäude gehofft haben, und nicht auf Gott selbst, ihren Schöpfer; sondern [auf es], als wäre es [wirklich] Gottes Behausung. Denn fast wie die Heiden haben sie ihn im Tempel verehrt. Vernehmet aber, wie der Herr, den

---

aber das scheint uns von Bedeutung, daß diejenigen Väter, die vor den Zeiten lebten, wo man anfieng, das Himmelfahrsfest zu feiern, wie Justinus, wohl von der Auferstehung Christi an einem Sonntage, nicht aber von seiner Himmelfahrt an diesem Tage sprechen. Hätte man zu Justins Zeiten, als er seine erste Apologie schrieb, also um's Jahr 138 gewußt oder geglaubt, daß Christus an einem Sonntage gen Himmel gefahren sey; so würde er auch diesen Umstand unter den Gründen für die Sonntagsfeier aufgeführt haben.

1) Der heutige griech. Text hat ὁδόν, was offenbar ein Schreibfehler ist. Die alte lateinische Version hat richtig in aedem; und es kann sich nur noch fragen, welches griechische Wort ursprünglich statt ὁδὸν gestanden seyn möge. Die Wahl schwankt zwischen οἶκον, ναὸν, δόμον und dem von Mazochius vorgeschlagenen οὐδὸν = Schwelle, per Synecdochen = Gebäude (S. Gall. Bibl. T. I. Prol. p. xxxvi.). Die beiden letzteren Conjecturen empfehlen sich am meisten. — Die den Juden hier von Barnabas zur Last gelegte Ueberschätzung des Tempelgebäudes findet sich auch bei den Ebioniten noch vor, wenigstens versichert von ihnen Irenäus: uti et Hierosolymam adorent, quasi domus sit Dei (adv. haer. I, 26.). Der Ausdruck οἶκος θεοῦ scheint demnach bei den Ebioniten ein stehender technischer Terminus gewesen zu seyn, wodurch sie ihre Verehrung gegen das irdische Jerusalem und seinen Tempel ausdrückten.

Tempel abschaffend, spricht: [2]) „wer hat den Himmel mit der Spanne gemessen, und die Erde mit der Handbreite? Habe ich's nicht gethan?" [3]) „Der Herr spricht: der Himmel ist mein Thron, und die Erde der Schemel meiner Füße; was für ein Haus [4]) wollt ihr mir bauen, oder welches soll die Stätte meiner Ruhe seyn?" Wisset, daß die Hoffnung jener [der Juden] eitel ist. Ueberdieß spricht er [der Herr] noch weiter: [5]) „siehe, die, welche diesen Tempel zerstört haben, werden selbst ihn wieder aufbauen." Und so geschieht es [6]). Durch ihr beständiges Kriegführen nämlich wurde der Tempel von den Feinden zerstört; [7]) jetzt wird er, und zwar von den Dienern der Feinde selbst, wieder aufgebaut werden [8]). Ferner ward geof-

2) Isai. 40, 12.

3) Isai. 66, 1.

4) Nach der bessern, durch die LXX und die alte lat. Version gestützten Lesart: οἰκοδομήσετε.

5) Isai. 49, 17.

6) Nämlich geistiger Weise. Henke (p. 44.) will übersetzen: hoc certissime fiet, = es wird dieß sicher geschehen; Barnabas habe nämlich vorausgesehen, daß die Römer und Griechen einst die christliche Religion annehmen würden. Warum Henke das Präsens zum Futurum machen möchte, ist leicht einzusehen, und wir werden wieder darauf zu sprechen kommen, wenn wir von der Abfassungszeit unseres Briefes handeln.

7) Die von Gallandius in den Prolegomenen (p. xxxiii.) und von Cotelier faktisch in seiner Uebersetzung empfohlene Interpunktion scheint mir unrichtig. Sie wollen nämlich das Colon erst nach νῦν setzen, so daß der Sinn herauskommt: „eben erst, oder vor Kurzem ist der jüdische Tempel zerstört worden." Damit unterstützt dann Gallandius seine Vermuthung, der Brief sey bald nach dem Jahre 70 geschrieben worden. — Wer blos den Text im Auge hat, und ihn unbefangen betrachtet, ohne eine chronologische Bestimmung aus ihm ableiten zu wollen, wird sich schwerlich versucht fühlen, das Colon erst nach νῦν zu setzen, dieses νῦν an das Ende eines Satzes zu stellen, und so der griechischen Redeweise und dem Wohllaute offenbar Gewalt anzuthun.

8) Vom geistigen Aufbau ist jedenfalls die Rede, und dieser Auf-

fenbart, daß die Stadt und der Tempel und das Volk Israels würden preisgegeben werden. Die Schrift sagt nämlich: [9] „in den letzten Zeiten wird es geschehen, der Herr wird hingeben in's Verderben die Schafe der Weide, und ihre Hürde und ihren Thurm." Und es geschah, wie der Herr gesagt hat. Lasset uns nun untersuchen, ob es [noch] einen Tempel Gottes giebt [10]. Es giebt einen, da, wo er selbst einen bauen und gründen will. Es steht nämlich geschrieben: [11] „es wird geschehen, nach Ablauf der Woche wird ein prächtiger Tempel Gottes auf den Namen des Herrn gegründet werden." Ich finde also, daß [noch] ein Tempel besteht. Vernehmet nun, wie er auf den Namen des Herrn erbaut werden wird [12]. Ehe wir

---

bau wird als erst beginnend bezeichnet. Das Christenthum muß demnach unter den Heiden in Rom noch nicht die größten Fortschritte gemacht haben. Aber das Futurum kann nicht ausdrücken, daß zu den Römern überhaupt später erst das Christenthum kommen werde, denn schon vor Jerusalem's Zerstörung gab es in Rom, und selbst im kaiserlichen Palaste Bekenner des Evangeliums. Phil. 4, 22. — Einige haben hier, sicher höchst ungeschickt, an die Wiedererbauung Jerusalems durch Hadrian gedacht, und nicht beachtet, daß Barnabas von Wiedererbauung des Tempels spreche, was durch Hadrian nicht geschah, und daß er weiter von einem geistigen Tempel und geistigen Jerusalem, nicht von einem materiellen Wiederaufbau rede.

9) Die folgenden Worte finden sich nirgends in der h. Schrift. Vielleicht hatte Barnabas Jer. 25., Jsai. 5. und andere Stellen vor Augen, und bildete hieraus frei und nur dem Sinne nach die nöthige Beweisstelle.

10) D. i. ob es nach Zerstörung des jüdischen Tempels keinen Tempel Gottes mehr giebt, oder doch noch einen andern.

11) Dan. 9, 24. 25. 27. Aggae. 2, 10. Ein sehr freies, aus mehreren Bibelstellen zusammengesetztes Citat.

12) Der ganze folgende Satz findet sich wörtlich bei Clemens v. Alex. Strom. II, 20. p. 490. Aus der vorliegenden Stelle hat übrigens H. Schenkel (Stud. u. Krit. 1837. Hft. 3. S. 668.) ableiten wollen, der Verfasser dieses K. 16 müsse ein Heidenchrist gewesen seyn, weil er schreibe: πρὸ τοῦ ἡμᾶς πιστεῦσαι

Gott glaubten, war die Wohnung unseres Herzens dem Verderben unterworfen und schwach, wie ein in der That von Menschenhänden erbauter Tempel, denn es war voll Götzendienst, [13]) war ein Haus der Dämonen, weil wir thaten, was Gott zuwider ist. Es wird aber [ein Tempel] auf den Namen des Herrn erbaut werden, [14]) damit, merket wohl, ein herrlicher Tempel Gottes gegründet werde. Vernehmet, wie dieß geschieht! [15]) Dadurch, daß wir die Vergebung empfangen und auf den Namen des Herrn gehofft haben, sind wir neu geworden, wieder von Neuem geschaffen. Deßwegen wohnet Gott in Wahrheit bei uns, in unserer Wohnung [16]). Wie so? Sein Wort des Glaubens, sein Ruf der Verheißung, die Weisheit seiner Gebote, die Vorschriften seiner Lehre, [ja] er selbst ist in uns, und redet in uns begeisterte Worte, und wohnet in uns [17]). Er öffnete uns, den Sklaven

---

τῷ θεῷ. Allein es ist wohl zu beachten, daß Barnabas nicht sagt: „ehe wir an einen Gott glaubten," sondern: „ehe wir christgläubig wurden." Der Sinn des Satzes ist offenbar: „bevor wir Christen wurden, glichen wir dem gebrechlichen jüdischen Tempel, jetzt dem unvergänglichen geistigen Tempel;" und gemeint ist die Zeit, wo der Schreiber des Briefs und seine Adressaten noch ungläubige Juden waren. S. meine Abhandlung über die Integrität des Briefes Barnabä. Tüb. Quart. Schr. 1839. Hft. 1. S. 103. Ich füge jetzt noch bei: auch daraus, daß es heißt: „unser Herz war ein Haus der Dämonen ꝛc." folgt nicht, daß der Verfasser ein Heidenchrist gewesen sey; denn auch das jüdische Herz konnte als eine Stätte der Dämonen und des Götzendienstes gelten, weil darin gottlose und ungerechte Entschließungen und Begierden beherbergt wurden.

13) Der heutige griechische Text hat an dieser Stelle die überflüssigen Worte οἶκος εἰδωλολατρεία, welche weder Clemens v. Alex. noch der alte lat. Interpret gelesen hat.

14) Diese Stelle citirt Clemens v. Alex. l. c.

15) Auch dieß citirt Clemens v. Alex. l. c.

16) D. h. wir sind seine Wohnung, sein neuer, geistiger Tempel.

17) Alles dieß soll zeigen, daß wir Gottes Tempel geworden sind. Er ist's, der in und durch uns spricht; er ist's, dessen Ge-

des Todes, die Thüren des Tempels, d. i. den Mund [zum Preise Gottes], gab uns Sinnesänderung und führte uns [so] in den unvergänglichen Tempel ein [18]). Wer daher selig werden will, der sieht nicht auf den Menschen [19]), sondern auf den, der im Menschen wohnt und durch ihn spricht; und wundert sich, daß er nie, weder aus dem Munde des Sprechenden solche Reden vernommen, noch selbst je solche zu hören sich gesehnt habe. Dieß ist der geistige, dem Herrn erbaute Tempel.

Kap. 17.

Schluß des ersten Theiles.

Ich hoffe nun, so viel und so einfach als möglich euch Aufschluß gegeben zu haben, gemäß meinem Wunsche, [der darin besteht] nichts übergangen zu haben, was euch zum Heile dient, und um was es sich eben handelt [1]). Wenn ich aber von dem Zukünftigen euch schreiben würde; so würdet ihr es nicht verstehen, weil es noch im Dunkeln liegt. So viel hierüber.

---

bote u. d. gl. wir in unseren Herzen tragen, der in uns wohnt, und dessen Wort wir wieder verkünden.

18) D. h. machte uns selbst zu solch' einem unvergänglichen Tempel.

19) D. h. desjenigen Menschen, der ihm das Evangelium und damit die Seligkeit anbietet, als Prediger Christi.

1) Die ἐνεστῶτα sind die Fragen der Zeit, die Lebensfragen der Gegenwart; für damals: ob das Judenthum noch im Christenthume festzuhalten sey, oder nicht. — Die alte lateinische Version hatte in ihrem Texte eine andere Wortstellung, als sich im heutigen findet, darum zog sie ἐνεστώτων in den folgenden Satz, und lautet dann also: Si enim de instantibus ac futuris scribam vobis etc. Ihre Lesearт giebt aber einen unrichtigen Sinn, denn Barnabas hat ja in der That über das gesprochen, um was es sich zu seiner Zeit handelte.

Kap. 18.

Anfang des zweiten Theiles. Die beiden Wege.

Lasset uns nun auch zu einer zweiten Art von Erkenntniß und Unterweisung übergehen [1]). Es giebt nämlich zwei Wege der Lehre und der Kraft, den des Lichts und den der Finsterniß [2]). Es ist aber ein großer Unterschied zwischen diesen beiden Wegen. Ueber den einen sind nämlich die Engel Gottes gesetzt zum Voranleuchten, über den andern die Engel des Satan. Jener [Gott] ist der Herr von Ewigkeit zu Ewigkeit, dieser aber der Fürst der Zeit der Ungerechtigkeit.

Kap. 19.

Der Weg des Lichts.

Der Weg des Lichtes nun ist folgender. Wenn Jemand [auf diesem guten Wege] an seinen bestimmten Platz hingelangen will; [1]) so muß er dieß durch seine Werke erstreben. Die uns verliehene Kenntniß über das Wandeln auf diesem Wege ist folgende. Liebe den, der dich geschaffen hat, preise den, der dich aus dem Tode erlöset hat, sey von Herzen einfältig und reich am Geiste. [2]) Verbinde dich nicht mit denen, die auf dem Wege

1) D. h. lasset uns von der bisherigen Nachweisung, daß das Christenthum nicht mehr an den Mosaismus gebunden sey, zu einer andern übergehen, die im christlichen Leben zu zeigende Heiligkeit betreffend.

2) Sinn: es giebt eine rechte und eine verkehrte Lehre. Ebenso giebt es zwei Arten von Kräften, gute und schlimme Kräfte, Engel und Dämonen, welche den beiden Lebenswegen vorstehen.

1) Mit σπεύσει beginnt der Nachsatz, während der Vordersatz kein verbum finitum hat, dessen Stelle wie Kap. 6. Not. 26. das Particip vertritt.

2) Von Herzen einfältig = arm am Geiste. Matth. 5, 3. Reich am Geiste aber ist = Fülle habend an geistigen Reichthümern, Gotteserkenntniß, Gottesversöhnlichung u. d. gl.

des Todes wandeln. Hasse jede Gott mißfällige Handlung, hasse alle Heuchelei. Versäume die Gebote des Herrn nicht. Erhöhe dich nicht selbst, sondern sey demüthig. Maße dir nicht selber Ruhm an, fasse keinen bösen Anschlag wider deinen Nächsten. Verstatte deiner Seele keinen Uebermuth. Sey kein Hurer, kein Ehebrecher, kein Knabenschänder. Nicht unter theilweiser Unreinigkeit soll das Wort Gottes von dir ausgehen [3]). Nimm keine Rücksicht auf die Person, wenn du Jemanden wegen Uebertretungen zu bestrafen hast. Sey sanftmüthig, sey ruhig. [4]) Zittre über die Worte, die du vernommen hast. Sei bei deinem Bruder des Bösen nicht eingedenk. [5]) Zweifle nicht, ob [das von Gott Verkündete] in Erfüllung gehen wird, oder nicht. Gebrauche den Namen Gottes nicht zu Eitelm. Liebe deinen Nächsten mehr als dich selbst. Tödte kein Kind durch [6]) Abtreibung, und vertilge es auch nicht nach der Geburt. Entziehe deine Hand nicht deinem Sohne, noch deiner Tochter, sondern unterweise sie von Jugend

---

3) Den Sinn dieses Satzes hat Davis richtig gedeutet. Barnabas spricht von solchen, die zwar das Wort Gottes richtig verkünden, und der Wahrheit anhängen, aber in ihrem Leben noch nicht alle Unsittlichkeit ausgetilgt haben.

4) Isai. 66, 2. Barnabas will wohl dasselbe sagen, was Paulus an die Philipper 2, 12. schreibt: „so wirket mit Zittern und Furcht eure Seligkeit."

5) Die ältesten Väter kämpfen gegen jeden Mangel an Gottvertrauen, und an zuversichtlichem Glauben, der sich in Zweifeln offenbart, ob das von Gott Verkündete auch in Erfüllung gehe. So Clemens von Rom I. Cor. 1. 11. u. 23. II. Brief 11. Hier bei Barnabas sind wohl die Zweifel über die Wiederkunft Christi, über das Gericht und die Vergeltung gemeint. So verstand schon Menardus diese Stelle.

6) φθορὰ = Zerstörung, häufig von Abtreibung der Leibesbesfrucht gebraucht. Die apostolischen Constitutionen nahmen (lib. VII. c. 3.) diese Stelle von Barnabas auf, wie sie überhaupt bei Buch 7. den zweiten Theil unseres Briefs vor Augen gehabt, und sehr Vieles davon ausgeschrieben haben.

auf in der Furcht des Herrn. Sey nicht lüstern nach dem Gut deines Nächsten und werde nicht habsüchtig. Hänge dich nicht mit deinem Herzen an die Hochmüthigen, vielmehr sollst du mit den Gerechten und Demüthigen aufgeschrieben werden [7]). Die dir zustoßenden Unfälle nimm als gut auf. Sey nicht doppelsinnig und auch nicht doppelzüngig, denn die Doppelzüngigkeit ist eine Schlinge des Todes [8]). Unterwirf dich dem Herrn, den [andern] Herrn als Stellvertretern Gottes in Bescheidenheit und Furcht [9]). Sey nicht bitter in deinen Befehlen gegen deine Magd, oder deinen Knecht, denn sie hoffen auf denselben [Gott]; damit du es niemals an Furcht vor Gott, der über euch beiden ist, fehlen lassest; denn er ist gekommen, nicht um nach dem Ansehen der Person zu berufen [10]), sondern darnach, welche der Geist [hiefür] bestimmt hat [11]). Theile deinem Nächsten von Allem mit, nenne nichts dein Eigenthum; denn wenn ihr unvergängliche Dinge mit einander theilet, wie viel mehr [sollt ihr es] bei vergänglichen [thun]? Sey mit deiner Zunge nicht voreilig, denn der Mund ist eine Schlinge des Todes. [12]) Soviel du kannst, sollst du rein seyn an der Seele. [13]) Strecke deine Hand nicht aus, um zu nehmen, und ziehe sie nicht zurück, wenn du geben sollst. Jeden, der dir das Wort des Herrn verkündet, liebe wie deinen Augapfel. Erinnere dich des Gerichts-

---

7) D. h. in eine Classe mit ihnen gehören.

8) D. h. in ihr werden wir zu unserem ewigen Verderben gefangen.

9) Vgl. Ephes. 6, 5.

10) Vgl. Ephes. 6, 9.

11) Vgl. Röm. 8, 29. 30.

12) Nach der von Davis vorgeschlagenen Lesart: περὶ τὴν ψυχήν σου κ. τ. λ. Der heutige Text bedarf offenbar einer Emendation, und die von Davis empfohlene ist die leichteste und kürzeste; daher folgte ich ihr.

13) Sirach 4, 31. (v. 36. nach der Vulg.)

tags bei Tag und bei Nacht [14]). Suche täglich das Angesicht der Heiligen und durchforsche ihre Rede [15]); gehe auch umher, um [andere] zu ermahnen, und überlege, wie du durch dein Wort eine Seele retten kannst [16]). Arbeite auch mit deinen Händen zur Befreiung von deinen Sünden [17]). Sey nicht bedenklich beim Geben, und murre nicht, wenn du giebst. [18]) Gieb Jedem, der dich bittet. Du wirst [dann] erkennen, wer der gute Vergelter des Lohnes sey. Bewahre, was du empfangen hast, und thue weder dazu noch davon. Den Ruchlosen hasse bis an's Ende Richte gerecht. Stifte nicht Trennung, wohl aber Frieden durch Vereinigung der Streitenden. [19]) Bekenne deine Sünden.

14) Auch diese Stelle findet sich, wie so viele andere unseres Kapitels in den apostolischen Constitutionen (VII, 9.). Dort heißt es aber: μνησθήσῃ δὲ αὐτοῦ ἡμέρας καὶ νυκτός = „erinnere dich seiner (deines Religionslehrers) bei Tag und bei Nacht." Dieß scheint mir auch der ursprüngliche Text unseres Barnabas gewesen zu seyn, der von einem unverständigen Leser oder Abschreiber corrumpirt wurde. Dahin weiset noch heute das stehengebliebene αὐτὸν, das nach der gegenwärtigen Lesart völlig überflüßig ist.

15) D. h. besuche die Frommen und suche aus ihren Reden Nutzen zu ziehen, durchdenke dieselben.

16) Wie du dich durch das Wort der Heiligen erbauest; so suche andererseits auch durch dein Wort Andere zu erbauen.

17) Zwei Erklärungsarten dieser Stelle sind möglich. Entweder will hier Barnabas die Handarbeit als ein vorzügliches Tugendmittel empfehlen; oder er meint unter jenen Worten: „benütze deine Hände zum Almosengeben, damit dir deine Sünden verziehen werden." Allerdings wäre sehr auffallend, wenn Barnabas diese Ermahnung in so sonderbare Worte gekleidet hätte; aber gewiß ist, daß die apostolischen Constitutionen unsere Stelle in diesem Sinne auffassen, wenn sie sagen: ἐὰν ἔχεις, διὰ τῶν χειρῶν σου δὸς, ἵνα ἐργάσῃ εἰς λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου = wenn du etwas hast, so sollen deine Hände es geben, damit du dir Sündenvergebung erwirkest (VII, 13.).

18) Matth. 5, 42. Luk. 6, 30.

19) Sirach 4, 26. (4, 31. nach der Vulg.)

Gehe nie mit einem böſen Gewiſſen zu deinem Gebete. — Dieß iſt der Weg des Lichts [20]).

Kap. 20.

Der Weg der Finſterniß.

1) Der Weg der Finſterniß aber iſt krumm und voll Fluchs; denn er iſt der Weg des ewigen mit Strafe verbundenen Todes. Auf ihm findet ſich das, was ihre [der Menſchen] Seele in's Verderben ſtürzt, Abgötterei, Frechheit, Stolz auf Macht, Heuchelei, Doppelherzigkeit, Ehebruch, Mord, Raub, Hochmuth, Uebertretung, Betrug, Bosheit, Rechthaberei, Giftmiſcherei, Magie, Habſucht und Mangel an Gottesfurcht. [2]) Hier wandeln] die Verfolger der Guten, die Haſſer der Wahrheit, die Freunde [3]) der Lüge], die, ſo den Lohn der Gerechtigkeit nicht kennen, ſich nicht an's Gute halten, nicht durch gerechtes Gericht für Wittwen und Waiſen ſorgen, die zur Ruchloſigkeit, nicht zur Gottesfurcht wachſam ſind; von denen Sanftmuth und Geduld ganz ferne ſind, die das Eitle lieben, [ſtets] Belohnungen nachjagen, des Armen ſich nicht erbarmen, für den Leidenden keiner Mühe ſich unterziehen wollen, die flink ſind in übeln Nachreden, die ihren Schöpfer nicht kennen, die Kinder morden, [durch Abtreibung der Leibesfrucht] die Geſchöpfe Gottes zerſtören, vom Dürftigen ſich wegwenden,

---

20) D. h. wenn du auf dem Wege des Lichts wandeln willſt, ſo mußt du dieſe Gebote beobachten. Es ſind dieß Vorſchriften für den Weg des Lichts; und unſere Kenntniß über Art und Weiſe, auf dieſem Wege zu wandeln, beſteht darin, daß uns dieſe Vorſchriften und Gebote bekannt ſind.

1) Dieſes Kapitel diente ſichtlich dem K. 18. Buch 7. der apoſtoliſchen Conſtitutionen zur Vorlage.

2) Es iſt im griechiſchiſchen Text Ἐν τῇ εἶναι aus dem vorangehenden Satze herabzubeziehen.

3) Im griechiſchen Text fehlt ψεῦδος, was aus den apoſtoliſchen Conſtitutionen l. c. zu ergänzen iſt.

den Bedrängten unterdrücken, für die Reichen Fürsprecher sind, für die Armen ungerechte Richter, in Allem [aber] Sünder.

Kap. 21.

Schlußermahnung.

Es geziemt sich nun, alle die Gebote des Herrn, die oben verzeichnet wurden [1]), kennen zu lernen und darnach zu wandeln. Denn, wer sie vollzieht, wird verherrlicht werden im göttlichen Reiche; wer aber das Andere [2]) wählt, wird sammt seinen Werken zu Grunde gehen. Dazu giebt es eine Auferstehung, dazu eine Vergeltung. Euch Vornehme, wenn ihr einen Rath meiner guten Gesinnung annehmen wollt, bitte ich: ihr habt Leute um euch, denen ihr wohlgethan habt, verlasset sie nicht [3]). Denn nahe ist der Tag, an welchem alle Dinge zugleich mit dem [4]) Bösen untergehen werden. [5]) Nahe ist der Herr und sein Lohn. Wie-

---

1) D. h. die im K. 19. verzeichneten zahlreichen Vorschriften über über die Art und Weise, auf dem Wege des Lichts zu wandeln.

2) Nämlich die K. 20. beschriebene Lebensweise, oder den Weg der Finsterniß.

3) Diese Worte sind eine Aufforderung, diejenigen nicht wieder ihrem Elende zu überlassen, denen wir einmal hilfreiche Hand geleistet haben; wir sollen nicht glauben, mit einmaliger Unterstützung volle Genüge gethan zu haben. — Ein anderer Sinn würde sich herausstellen, wenn statt des Aorist das Futur εὐεργήσεσθε stünde = ihr habt Leute um euch, denen ihr wohlthun sollt.

4) Man könnte vermuthen, es werde hier eine Art Apokatastase gelehrt, aber es ist wohl unter τῷ πονηρῷ nicht das böse Princip und die Hölle, sondern die Bosheit auf Erden gemeint. Zu solcher Deutung berechtigt uns K. 20, in dessen Anfang vom ewigen mit Strafe verbundenen Tode, der auf die Sünder warte, die Rede ist; so wie K. 21. selbst, welches von der Vergeltung spricht.

5) Philip. 4, 5. Isai. 40, 10. Apokal. 22, 12.

derum und abermals bitte ich euch: seyd für euch selbst gute Gesetzgeber, bleibet euch selbst getreue Rathgeber, entfernet von euch alle Heuchelei. [6]) Gott aber, der Herrscher der ganzen Welt, gebe euch Weisheit, Erkenntniß, Verstand, Einsicht in seine Gebote mit Ausdauer [7]). Lasset euch von Gott belehren, forschend, was der Herr von euch verlange; und thut dieß auch, damit ihr am Tage des Gerichtes gerettet werdet. Und wenn bei euch eine Erinnerung des [empfangenen] Guten statt hat [8]); so erinnert euch meiner, und überleget diese [9]) Ermahnungen], damit [meine] [10]) Sehnsucht und Wachsamkeit zu was Gutem [für euch] führe. Ich bitte euch, und verlange es an Dankes statt: da ihr noch in diesem schönen Gefäße [11]) seyd; so seyd in keinem dieser

---

6) Diese Stelle citirt Clem. Alex. Strom. l. II. c. 18. p. 472.

7) Clemens von Alex. liest ὑπομονὴν statt ἐν ὑπομονῇ. Letztere Lesart giebt aber einen kräftigeren Sinn, nämlich: alle diese Vorzüge soll euch Gott ausdauernd, anhaltend verleihen; ὑπομονὴ ist hier = Beharrlichkeit, nicht = Geduld.

8) Am Ende des ersten Kapitels sagte Barnabas: er wolle seinen Lesern einiges Wenige vorlegen, wodurch sie in Vielem freudiger werden sollten. Dieß hat er jetzt in seinem Schreiben gethan, hat damit seinen geistigen Söhnen eine Wohlthat erwiesen, und konnte nun sagen: „wenn ihr überhaupt empfangener Wohlthaten gedenket, so gedenket auch meiner."

9) Der griechische Text hat ταῦτα, worunter offenbar die verschiedenen von Barnabas ertheilten Ermahnungen, sowohl im ersten als zweiten Theile des Briefes zu verstehen sind.

10) D. i. meine Sehnsucht, euch zu nützen, von der K. 1. die Rede war, und meine Wachsamkeit über euch, damit ihr frei bleibet vom Judaisiren und von den Operibus malae viae. Uebrigens könnte ἀγρυπνία auch allgemeiner bedeuten: mein Eifer für euch, der mich bei Tag und Nacht erfüllt.

11) D. h. im Körper, wie K. 7. Not. 3. Sinn: da ihr noch in diesem Leben seyd.

Dinge [12]) saumselig, sondern suchet sie ohne Unterlaß, und erfüllet jedes Gebot. Denn diese Dinge verdienen es [daß man sie beobachte]. Deßhalb habe ich mich um so mehr, so viel in meinen Kräften stand, bemüht zu schreiben, um euch zu erfreuen. Lebet wohl, ihr Kinder der Liebe und des Friedens. Der Herr der Herrlichkeit und aller Gnade sey mit eurem Geiste! Amen.

---

12) D. h. in keinem dieser zur Gottseligkeit gehörigen und von mir aufgezeichneten Punkte.

Zweite Abtheilung.

Kritiſche Unterſuchung des Briefes Barnabä.

Erſtes Kapitel.

Leſer, Zweck und Abfaſſungszeit des Briefes.

Die heiligen Schriftſteller der erſten chriſtlichen Kirche beobachteten faſt durchgängig die ſonſt zu ihrer Zeit gewöhnliche Sitte, ſchon in der Aufſchrift oder im Eingange eines Briefes diejenigen zu nennen und genauer zu bezeichnen, für welche das Schreiben beſtimmt war. Unter den 21 im neuteſtamentlichen Canon enthaltenen Briefen machen nur der an die Hebräer und der erſte Johannis hievon eine Ausnahme.

Jener Sitte folgten auch die apoſtoliſchen Väter Clemens, Ignatius, Polykarpus und der Verfaſſer des Briefs an Diognet. Nicht ſo Barnabas. Er bedient ſich in dem nur mehr lateiniſch erhaltenen Eingange ſeines Briefes blos der ganz allgemeinen Grußformel: Avete filii et filiae, und läßt es damit unbeſtimmt, wem unter allen Chriſten er ſein Schreiben zugedacht habe. So entbehren wir denn im vorliegenden Falle des ſonſt gewöhnlichen erſten Mittels, die urſprünglichen Leſer kennen zu lernen.

Es giebt uns über dieſelben aber auch der weitere Verlauf des Briefes nicht die erwünſchte genauere Auskunft. In allen 21 Kapitel findet ſich nämlich nicht eine einzige ſichere Andeutung, aus der wir die Heimath, den Wohnort oder das Vaterland der Adreſſaten erſchließen könnten. Daß der Brief

nicht für eine, sondern für viele Personen bestimmt war, sieht man aus der Grußformel des Eingangs. Ob aber diese filii et filiae in einer Gemeinde lebten, oder in vielen, in einem Lande wohnten, oder in mehreren; darüber können wir nicht mit Gewißheit entscheiden. Im gleichen Falle scheint schon der Erste gewesen zu seyn, der des Briefes Barnabä gedenkt, nämlich Clemens von Alexandrien. So oft er auch dieses Schreibens erwähnt, und so viel er auch davon in seine Werke aufnimmt; stets enthält er sich doch selbst der leisesten Angabe über die ursprünglichen Leser desselben. Sein Schüler Origenes dagegen charakterisirt den Brief Barnabä als eine ἐπιστολὴ καθολικὴ [1]) oder als einen allgemeinen Lehrbrief, der nicht an eine einzelne bestimmte Person oder Gemeinde gerichtet ist. Was den Origenes zu dieser Angabe berechtigte, ist schwerlich eine von außen ihm zugekommene Nachricht gewesen; vielmehr glauben wir uns nicht im Geringsten zu irren, wenn wir annehmen, Origenes habe nur aus dem allgemeinen Inhalt des Briefes und dem Mangel näherer Bestimmungen in demselben jene seine Aeußerung abgeleitet. Er fand in dem Briefe selbst nichts vor, was ihn auf eine bestimmte Gegend, oder ein einzelnes Land als Wohnort der ersten Leser hingewiesen hätte, er konnte keine spezielle Beziehung in demselben entdecken, und glaubte sich dadurch zur Vermuthung berechtigt, der Brief Barnabä möge ein allgemeines Sendschreiben gewesen seyn.

Doch wir können dem gelehrten Alexandriner nicht gänzlich beistimmen. Das erste Kapitel des Briefes nämlich weist uns auf einen engeren Leserkreis hin, auf Leser, mit denen der Verfasser genauer bekannt war, zu denen er in näheren Beziehungen stand, und unter denen er schon vordem als Prediger oder Missionär gewirkt haben muß. Der Verfasser weiß ja, daß sich in

1) Lib. I. contr. Celsum. n. 63. T. I. p. 378. ed. B. B.

seinen Lesern ein Reichthum an großen und edeln Eigenschaften findet [2]); er ist überzeugt, daß ihm, seitdem er ihnen predigte, viel Glück zu Theil geworden ist auf dem Wege der göttlichen Gnade [3]); und es ist ihm gleichsam zur Gewohnheit geworden, ihnen von dem mitzutheilen, was er empfangen hat [4]). Eine Hinweisung auf einen engeren Leserkreis entdecke ich weiter auch am Ende des neunten Kapitels, wo Barnabas sagt: eine so ächte Lehre, wie er sie eben vorgetragen habe, habe er sonst noch Niemanden entdeckt; er wisse aber, daß seine Adressaten deren würdig seyen. — Solche Aeußerungen stehen sichtlich der obengenannten Ansicht des Origenes entgegen, und begründen in uns die Vermuthung, Barnabas habe allerdings bestimmte ihm wohlbekannte Leser vor Augen gehabt, und an sie sein Schreiben gerichtet, solche, unter denen er schon ehedem das Evangelium gepredigt hatte.

Nun wissen wir aus der Lebensgeschichte des h. Barnabas, daß derselbe den verbürgten Nachrichten zu Folge, in Jerusalem, zu Antiochien in Syrien, sofort mit Paulus in Kleinasien, später getrennt von diesem auf Cypern das Evangelium verkündiget habe [5]); und es läge uns nun die Vermuthung nahe, es möge dieser Brief für Christen Syriens, oder Kleinasiens, oder Cyperns bestimmt gewesen seyn. Diese Combination fällt aber alsbald wieder in sich selber zusammen, wenn wir bedenken, wie wenig es ausgemacht sey, daß unser fraglicher Brief dem apostolischen Barnabas angehöre. Ist er nicht der Verfasser, ja ist der wahre Verfasser uns unbekannt; wo können wir dann jene suchen, die dieser schon mündlich und jetzt schriftlich belehrte? Das einzig Sichere, was wir in dieser Beziehung aussagen können, ist, daß die ursprünglichen Leser unseres Briefes Judenchristen gewesen

2) S. oben S. 48.
3) S. oben S. 49.
4) A. a. O.
5) S. oben S. 15. 16. 19 — 23.

seyn müssen. Zu solcher Behauptung berechtiget uns vor Allem das im ganzen ersten Theile des Briefes abgehandelte Thema. Der Brief will zeigen, daß das Judenthum abgeschafft und mit Christus eine neue Heilsanstalt eingetreten sey, auf welche hinzuweisen schon von Anfang an die Bestimmung des Judenthums war [6]). Hievon seine Leser zu überzeugen, und dieß ihnen recht kräftig an's Herz zu legen, war die Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt hat [7]). Er verhehlt dabei gar nicht, daß er für manche seiner Leser besorgt sey [8]), und daß er befürchte, sie möchten sich vom judaistischen Sauerteige nicht fernhalten, der auch die Christen noch unter das Joch des mosaischen Gesetzes zu beugen bemüht war. Solche Befürchtung konnte aber doch nur bei den Judenchristen statt haben, und nur ihnen gegenüber war es nothwendig, mit besonderem Eifer und Nachdrucke darzuthun, daß der alte Bund aufgehört habe, und ein neuer an seine Stelle getreten sey. Für Judenchristen also war vor Allem das Thema unseres Briefs berechnet, für sie mußte dargethan werden, daß die alttestamentlichen Opfer abgeschafft und die jüdischen Fasten Gott nicht genehm seyen [9]). Für sie war es von Bedeutung zu vernehmen, daß die Juden alle Ansprüche auf den göttlichen Bund verloren hätten, und die Erbschaft des Bundes auf die Christen übergegangen sey [10]). Judenchristen gegenüber war es nothwendig, nachzuweisen, daß der jüdische Sabbat abgeschafft und ein neuer an seine Stelle getreten sey, so wie, daß der alte irdische Tempel einem neuen geistigen habe Platz machen müssen [11]).

---

6) S. oben S. 50. Not. 1.

7) S. oben S. 52. am Ende des K. 2. des Briefes.

8) S. oben S. 54. am Ende des 3. und Anfang des 4. Kap. des Briefes; auch Not. 2. Ferner S. 55. Mitte, S. 56 unten, und S. 57 oben.

9) S. oben S. 50. 52. K. 2. u. 3.

10) S. 55. 56. K. 4. S. 103. K. 13. und S. 105. K. 14.

11) S. 108. 114. K. 15 u. 16.

Wie das Thema unseres Briefes, so paßt auch die ganze Art der Beweisführung in demselben nur für Judenchristen. Nur ihnen waren solche Deduktionen gewichtig, wie sie unser Brief fast auf jeder Seite aufweist, und wie sie unter den jüdischen Rabbinen um die Zeit Christi und nachher sehr gebräuchlich waren. Alle die typischen Deutungen und Auslegungen des A. T., wovon unser Brief voll ist, konnten nur für Juden und Judenchristen Gewicht und Beweiskraft enthalten. Wenn z. B. K. 13. daraus, daß unter den Söhnen Isaak's der jüngere, Jakob, dem älteren Esau vorgezogen wurde, erwiesen werden will, daß das jüngere Volk, die Christen, von Gott den Vorzug über das ältere Volk der Juden erhalten habe; so ist dieß sichtlich eine nur auf Judenchristen berechnete Argumentation. Ebenso verhält es sich damit, daß in demselben Kapitel die Segnung des jüngern Ephraim vor seinem älteren Bruder Manasse als Beweis des Vorzugs der Christen vor den Juden gebraucht wird. Aehnliche Beispiele liefert fast jedes Kapitel. Aus der Zerschlagung der Bundestafeln durch Moses z. B. wird K. 4. und K. 14. die Aufhebung des alten Bundes erwiesen, u. s. f. lauter Beweisarten, die nur in den Augen von Judenchristen als gültig und schlagend erscheinen konnten.

Nur in einer Stelle unsers Briefes glaubte D. Schenkel [12]) heidenchristliche Leser und einen heidenchristlichen Verfasser erblicken zu müssen, und es ist dieß eine von jenen Stellen, die der genannte Gelehrte für interpolirt hält. Die Mitte des K. 16. unseres Briefes hat nämlich folgende Worte: *πρὸ τοῦ ἡμᾶς πιστεῦσαι τῷ θεῷ*, und dieß deute an, daß der Verfasser und seine Leser früher Heiden gewesen seyen. Aber diese Worte bedeuten nicht: „bevor wir den Polytheismus verließen und an ei-

12) In seiner Abhandlung über den Brief des Barnabas, in den Studien u. Krit. 1837. Hft. 3. S. 668. Not. b.

nen Gott glaubten"; vielmehr haben sie den Sinn: „bevor wir den göttlichen Verheißungen und Vorausverkündigungen glaubten, war die Wohnung unseres Herzens, wie es weiter heißt, dem Verderben unterworfen und schwach, wie ein wirklich mit Händen erbauter Tempel." Diese Worte sind offenbar mit Rücksicht auf den jüdischen Tempel gesprochen, von welchem und seiner Ueberschätzung und Vernichtung im ganzen Kapitel die Rede ist. Der Verfasser will sagen: bevor wir Christen wurden, glichen wir dem gebrechlichen jüdischen Tempel, jetzt aber gleichen wir dem unvergänglichen geistigen Tempel, der in den gläubigen Herzen erbaut ist. Man sieht nun leicht, der Schreiber des Briefes spricht von der Zeit, wo er und seine Leser noch ungläubige Juden waren. Somit erscheinen auch hier die Letztern als Judenchristen [13]).

In diesem Resultate kann uns nun Lardner nicht mehr irre machen, wenn er behauptet, der Brief sey nicht an Juden, sondern an Heiden, d. h. Heidenchristen geschrieben [14]). Da der gelehrte Mann hiefür gar keinen Grund angiebt, wir auch nicht wüßten, wo ein solcher aufzutreiben wäre, für das Gegentheil aber so viel spricht; so müssen wir seine Behauptung als einen verunglückten Einfall bei Seite stellen.

Näheres will Hr. Schenkel über die ursprünglichen Leser des Briefes Barnabä wissen [15]). Es ergebe sich, behauptet er, mit vieler Wahrscheinlichkeit, daß der Brief in seiner ächten kürzern Gestalt an alexandrinische Judenchristen geschrieben worden sey. Doch seine Gründe hiefür sind sichtlich zu schwach, und kraftlose Stützen. Die Leser, sagt er, werden als durch geistige Bildung

13) Vgl. meine Abhandlung über die Integrität des Briefes Barnabä in der Tübinger theol. Quartalschrift, 1839. Hft. 1. S. 103.

14) Glaubwürdigkeit der evangel. Gesch. übers. v. Bruhn. Th. 2. B. 1. S. 5.

15) In seiner obenangeführten Abhandlung S. 678 ff.

sich auszeichnend geschildert; darum sey an alexandrinische Judenchristen mit hellenistischer Bildung zu denken. Allein angenommen auch, die Prämisse sey richtig; so kann doch Niemand behaupten, daß in aller Welt nur die alexandrinischen Judenchristen gebildet gewesen seyen. Wir wollen zugeben, die Leser mögen Hellenisten gewesen seyn, denn für sie nur konnte der Midrasch K. 9, die 318 Männer und ihre Beziehung auf die Kreuzigung Christi betreffend, einigen Werth haben [16]). Aber sind sie darum nothwendig Alexandriner, und können sie nicht auch Kleinasiaten gewesen seyn? Weiter macht es Schenkel wahrscheinlich, daß unser Brief nicht für Palästinenser bestimmt gewesen seyn könne. Wir können dieß zugeben, ohne die weitere Vermuthung in Betreff alexandrinischer Leser zu theilen. Endlich will Schenkel in K. 4. unseres Briefes eine Hinweisung auf therapeutische Leser gefunden haben. Es wird dort ein Hang zur Absonderung und zum geistigen Hochmuthe gerügt [17]). Beides habe unter den Therapeuten statt gefunden, von therapeutischen Elementen aber sey auch die Christengemeinde von Alexandrien nicht frei gewesen. Allein sicher hat sich Sektirerei und Hochmuth auch anderwärts und in anderen Gegenden unter den alten Christen geltend zu machen versucht, und niemals ist ein Land allein von diesem doppelten Gifte heimgesucht worden. Was sollen wir aber dazu sagen, wenn Schenkel (S. 633) den gegen die therapeutische Richtung geschriebenen Brief von einem Therapeuten interpolirt werden läßt? Soll dieser etwa die Waffen gegen sich selbst und seine Freunde verstärkt und unterstützt haben? Nur Eins sey uns erlaubt, dagegen zu bemerken. Die Therapeuten hatten eine geringe Meinung von den jüdischen Propheten nach Moses [18]). Der Verfasser unseres Briefes aber erkennt in den Propheten

16) S. oben S. 83. Not. 27.
17) S. oben S. 57.
18) Baur, de Ebionit. origine etc. p. 33. 34.

Gefäße des göttlichen Geistes und Dollmetscher des göttlichen Willens. Und er setzte bei seinen Lesern dieselbe Ansicht voraus, sonst hätte er nimmermehr als ein vernünftiger Mensch seine Hauptbeweise auf prophetische Stellen radiziren können. Schon darum allein kann weder er, noch sein ursprünglicher Leserkreis dem Therapeutenthum angehört haben; wenigstens müßten weit gründlichere Indicien beigebracht werden, wenn solche Vermuthung Beachtung und Beifall verdienen wollte. So lange dieß nicht geschieht, ist es sicher der Wissenschaft zuträglicher, einer genaueren Angabe über die ursprünglichen Leser des Briefes Barnabä sich zu enthalten, als eine nicht vollgewichtige Münze in Umlauf zu setzen.

So kehren wir denn wieder zu unserm Resultate zurück: der Brief Barnabä ist keine ἐπιστολὴ καθολικὴ im eigentlichen Sinne des Ausdrucks, er ist vielmehr für einen bestimmten Kreis von Lesern aus dem Judenchristenthum geschrieben; wo aber diese zu suchen seyen, darüber entbehren wir einer zuverläßigen Auskunft, deren Mangel wir nicht durch luftige Hypothesen zu ersetzen gesonnen sind.

Die Natur der Sache führt uns jetzt zur Untersuchung des Zweckes, den Barnabas bei Abfassung seines Briefes vor Augen gehabt hat. Schon oben, wo wir darzuthun strebten, die ursprünglichen Leser unseres Schreibens seyen unter den Judenchristen zu suchen, mußten wir Einiges über Thema und Zweck des Briefes Barnabä beibringen. Jetzt ist es am Platze, hierauf des Nähern einzugehen.

Von der Zeit an, wo Petrus durch eine Vision bekehrt, den heidnischen Centurio Cornelius in die christliche Kirche aufnahm, von dieser Zeit an stellte sich auch unter den Bekennern der neuen Lehre ein beschränkter judaistischer Geist in Gegensatz zur christlichen Freiheit. Kaum war Petrus aus Cäsarea zurückgekehrt nach Jerusalem, so trafen ihn Vorwürfe, daß er bei Unbeschnittenen

eingekehrt sey und mit ihnen gegessen habe. Ap. Gesch. 11, 3. Dieser judaistische Geist war es auch, der nachmals den Neubekehrten aus dem Heidenthum das Joch des alten Gesetzes und insbesondere die Pflicht der Beschneidung auflegen wollte. A. G. 15, 1. Gegen ihn hat damals schon das Apostelconcil entschieden, und insbesondere ist ihm Paulus als Herold der christlichen Freiheit entgegengetreten. A. G. 15, 28. 29. Gal. 2, 3—5. 5, 1 ff. u. s. f. Deßungeachtet war dieser judaistische Geist noch nicht völlig erdrückt, und dauerte bis über die apostolischen Zeiten hinaus in der Behauptung: die Beobachtung des mosaischen Gesetzes, insbesondere der Beschneidung und des Speiseunterschiedes sey auch im Christenthum noch nothwendig zur Erlangung des Heils. Solche Behauptung treffen wir bei den Ebioniten des zweiten Jahrhunderts, von denen Hieronymus sagt: Ebionaei, qui post passionem Christi abolitam legem putant esse servandam [18]); und von welchen schon Irenäus erzählt: et circumciduntur, ac perseverant in his consuetudinibus, quae sunt secundum legem, et Judaico charactere vitae [19]). Die gleiche Richtung verbanden auch Cerinth [20]) und die Irrlehrer der Ignatianischen Briefe [21]) mit ihren sonstigen theosophischen Tendenzen zu der sonderbaren Erscheinung der judaistischen Gnosis.

Diese judaistische Befangenheit nun muß auch in der Heimath der ursprünglichen Leser des Briefes Barnabä ihre Vertreter und Vertheidiger gefunden haben, welche gleich den Judaisten der apostolischen Zeit die Gewissen ihrer Nachbarn beunruhigten, und diese wieder unter das Joch des alten Gesetzes zu beugen versuchten. Vor solchem Rückfalle in's Judenthum will nun dem

18) In Esaiam, I, 12.
19) Adv. Haer. I, 26. p. 105. ed. Mass.
20) So schildert ihn Epiph. haer. 28, 2 sqq.
21) Ad Magn. c. 8. 10. ad Philad. c. 6.

h. Ignatius (ad Magn. c. 8.) gleich der Verfasser unseres Briefes seine Leser bewahren, „damit sie nicht wie Proselyten wieder in's jüdische Gesetz hineinlaufen“ [22]), „und denen nicht ähnlich werden möchten, die da sprechen: ihr, der Juden, Bund ist auch der unsrige“ [23]). Diese Gefahr muß seinen Lesern nahe gelegen, und die Versuchung hiezu stark gewesen seyn, darum fordert er sie auf, „genau dem Heile nachzuforschen, damit der Widersacher keinen Zugang zu ihnen habe, und sie nicht aus dem wahren Leben vertreibe“ [24]). Von allen Seiten muß diese Gefahr seine Leser bedroht haben, darum bezeichnet er diese Richtung als den „error hujus temporis“ und als den „Höhepunkt der Versuchung“ [25]). Dieses mit Hochmuth und frevler Selbstgerechtigkeit gepaarte Judaistenthum muß damals schon zur Sektirerei geführt haben, so daß die, welche den Mosaismus festhalten wollten, von dem übrigen Körper der Kirche sich trennten, und die gemeinsamen Versammlungen mieden; darum ruft Barnabas seinen Lesern zu: „non separatim debetis seducere vos tanquam justificati; sed in unum convenientes inquirite, quod communiter dilectis conveniat et prosit“ [26]).

Der Wunsch, seine judenchristlichen geistigen Söhne vor solcher Gefahr des Rückfalles in's Judenthum zu bewahren, hat den Barnabas, oder wer es sonst seyn mag, zur Abfassung dieses Briefes veranlaßt. Darum stellt er ihnen vor, wie Gott schon im A. T. sein Mißfallen an den jüdischen Opfern und Fasten bezeugt, und geistigere Opfer und Fasten verlangt habe [27]). Darum zeigt er ihnen, wie schon im Anfange der Bund Gottes mit den Juden für aufgehoben erklärt worden sey mit der Zer-

22) K. 3. am Ende. S. 54.
23) K. 4. Mitte. S. 55.
24) K. 2. am Ende. S. 52.
25) K. 4. S. 54.
26) K. 4. S. 56.
27) K. 2 u. 3.

brechung der Bundestafeln durch Moses [28]). Zu jenem Zwecke zeigt er, wie der neue Bund durch den Mensch gewordenen Sohn Gottes gestiftet worden sey, und wie Christi Leiden und seine Bundesstiftung schon im A. T. voraus verkündet gewesen [29]). Zu jenem Zwecke erweist er, daß nicht die körperliche Beschneidung, auf die das Judenvolk poche, die wahre und Gott genehme sey, ja, daß die erste schon auf den Kreuzestod Christi habe hinweisen sollen [30]). Nicht minder, sagt er in dieser Beziehung weiter, sind auch die mosaischen Speisegebote Hinweisungen auf die von Christus gelehrte und geforderte Reinheit, und sind erst im Christenthum in ihrer wahren Bedeutung erkannt worden [31]). Zu jenem Zwecke führt er aus, wie auch die Taufe und das Kreuz Christi schon im A. B. angedeutet worden seyen [32]), wie die Erbschaft des göttlichen Bundes, selbst dem A. T. zu Folge, auf die Christen übergegangen sey [33]), und wie nicht der jüdische Sabbat und der jüdische Tempel, sondern der christliche Sonntag und der geistige Tempel im Herzen des Christen Gottes Wohlgefallen besitze [34]).

Wir sehen so, der Inhalt des ganzen ersten Theiles unseres Briefes beschäftigt sich damit, nachzuweisen, daß mit Christus der neue Bund eingetreten sey, der alte aber aufgehört habe, wie er denn selbst auf den neuen, höheren überall hinweise.

Aus Allem ergiebt sich uns das Resultat, der Zweck des ersten, oder didaktischen Theiles unseres Briefes ist: die Leser vor judaistischer Verführung und Ansteckung — durch genauere Entwicklung des Verhältnißes von Judenthum und Christenthum, und

28) K. 4.
29) K. 5. 6. 7. 8.
30) K. 9.
31) K. 10.
32) K. 11. 12.
33) K. 13. 14.
34) K. 15. 16.

durch Mittheilung tieferer Einsicht in die göttliche Heilsökonomie zu bewahren.

Daß dieß der Hauptzweck unseres Briefes sey, läßt sich gar nicht in Abrede ziehen, jedes Kapitel desselben zeuget und bürget hiefür, und ganz sichtlich werden die gefahrdrohenden Gegner überall als Judaisten bezeichnet. Wie aber schon in den apostolischen Zeiten mit dem Judaistenthum auch eine theosophische Richtung in Verbindung getreten ist, welche insbesondere die absolute Sündhaftigkeit der Materie lehrte [35]) und folgerichtig sich zum Doketismus entwickelte [36]); so scheinen auch die Judaisten, welche Barnabas bekämpft, von diesem Doketismus einigermaßen inficirt gewesen zu seyn. Darum legt wohl derselbe wiederholt besonders Gewicht auf die Erscheinung Christi im Fleische, und sucht zu entwickeln, daß der Herr nothwendig habe im Fleische erscheinen müßen, daß er seinen Leib zur Vernichtung hingegeben habe um unseres Heiles willen, daß wir durch sein Blut geheiliget seyen [37]), daß auch die Menschheit Christi vorausverkündet worden sey in der Verheißung: „gehet ein in das gute Land" u. d. gl. [38]). Solche Aeußerungen deuten unverkennbar darauf hin, daß unter den Judaisten, welche Barnabas bekämpfte, wenigstens auch ein Anflug von Doketismus geherrscht habe; aber die Gefahr, die er drohte, muß bei weitem geringer gewesen seyn, als die von Seite der judaistischen Richtung, und darum bleibt immerhin ihre Bekämpfung der Hauptzweck unseres Briefes [39]).

35) S. I. Tim. 4, 3—5.

36) Vgl. Joh. 1, 14.: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. I. Joh. 2, 18. 4, 3. Besonders auch die Ignatianischen Briefe ad Trall. c. 10. 11. ad Smyrn. c. 2. 3. 4. 5. 6. 7.

37) Alles dieß findet sich in K. 5.

38) K. 6. S. 62.

39) Es ist daher zu viel gesagt, wenn Walch in seiner Bibliotheca patristica (ed. Danz. 834. p. 594) behauptet: *Gnosticis oppo-*

Dabei verſäumt es der Verfaſſer nicht, dieſer Hauptbelehrung eine Reihe allgemeiner Ermahnungen zu chriſtlicher Tugend, und eine Anzahl Warnungen vor verderblichen Laſtern anzuſchlieſſen; Ermahnungen, die in keinem nothwendigen Zuſammenhange mit ſeinem Hauptthema ſtehen und von dem Zwecke des Briefes nicht geradezu gefordert wurden, die aber immerhin erſprießlich und zeitgemäß ſeyn mochten, da ſelten eine Gefahr allein das chriſtliche Leben bedroht, und ſo auch damals außer dem Judaiſtenthum noch praktiſche Unſittlichkeit, wie K. 4. erkennen läßt [40]), unter die Leſer einzudringen verſucht hat.

In welche Zeit fällt nun die Abfaſſung dieſes unſeres Briefes? Der Terminus a quo iſt im Briefe ſelbſt K. 16 angegeben in der Bemerkung: der jüdiſche Tempel ſey ſchon zerſtört. *Διὰ γὰρ τὸ πολεμεῖν αὐτοὺς καθῃρέθη (ὁ ναὸς) ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν· νῦν καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσουσι αὐτὸν*, d. h. „durch ihr (der Juden) beſtändiges Kriegführen wurde der Tempel von den Feinden zerſtört; jetzt wird er, und zwar von den Dienern der Feinde ſelbſt wieder aufgebaut werden.“ Unſer Brief iſt demnach nach dem Jahre 70 der chriſtlichen Zeitrechnung geſchrieben. Aber wie lange nachher, das läßt ſich nicht mit gleicher Genauigkeit angeben. Mehrere Gelehrte interpungiren den oben angeführten Satz aus K. 16. in anderer Weiſe, und ſetzen das Colon erſt

---

sitam esse (Barn. Epistolam), *haud negabit, qui istam perlegerit.* Das Judaiſtenthum nicht den Gnoſtizismus zu bekämpfen, iſt Zweck des Briefes, und der Doketismus, den Walch hier im Auge gehabt hat, wird von Barnabas nur in ſo fern berührt, als er mit dem Judaiſtenthum verbunden iſt. Im Uebrigen gehört der Verfaſſer des Briefs ſelbſt der gnoſtiſchen Richtung im weitern Sinne an.

40) Fugiamus ergo ab omni opere iniquitatis. ... discurrendi cum nequissimis et peccatoribus ... Opera malae viae ... ne addormiamus in peccatis nostris etc. c. 4.

nach νῦν, so daß der Sinn heraus kommt: vor Kurzem, eben erst sey der jüdische Tempel zerstört worden [41]). Die Abfassung des Briefes fiele dann in die Jahre 71 bis 73, wie Gallandius meint [42]). Daß aber diese Interpunktion der griechischen Redeweise und dem Wohllaute Gewalt anthue, haben wir schon oben bemerkt; so wie, daß kein Unbefangener, dem es nicht um Ableitung einer chronologischen Bestimmung zu thun ist, eine solche Abtheilung der Worte genehm halten und billigen würde. Wir fügen noch bei, daß auch Hug sich faktisch gegen diese Interpunktion erklärte, in der Uebersetzung, die er von unserem fraglichen Satze gegeben hat [43]).

Der äußerste Terminus ad quem ist die Lebenszeit des alexandrinischen Clemens, welcher sowohl in seinen Stromaten, als in seinem Paidagogos wiederholt auf den Brief Barnabä Rücksicht nimmt, und mehrfach Stellen aus demselben citirt. Wenigstens um's Jahr 200 also muß unser Brief vorhanden gewesen seyn. Eine nähere und engere Grenze giebt uns der heidnische Philosoph Celsus, dessen Anschuldigungen gegen das Christenthum Origenes widerlegt hat. Dieser Celsus nämlich spricht von den Aposteln des Herrn in wegwerfendem Tone und schilt sie schlechte Leute. Schon Origenes hat bemerkt, daß wahrscheinlich eine Stelle aus dem Briefe Barnabä hiebei dem heidnischen Polemiker vor Augen geschwebt habe, nämlich die Worte: der Herr habe zu seinen Aposteln Leute erwählt mit den schwersten Sünden behaftet [44]). Es ist wirklich sehr wahrscheinlich, daß diese sonderbare Stelle Barnabä die Veranlassung zur Verunglimpfung der Apostel durch Celsus gegeben habe. Ist dem nun wirklich also; so muß

41) S. oben S. 115 Not. 7.

42) Gall. Bibl. T. I. Prol. p. XXXIII.

43) In seiner Recension von Rördam's Schrift de authent. Ep. Barn. in der Freiburger Zeitschrift. Hft. 3. S. 210.

44) K. 5. ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους.

unser Brief schon ums Jahr 150 oder 160 bekannt gewesen seyn, denn in diese Zeit fällt aller Wahrscheinlichkeit nach die Schrift des Celsus gegen die Christen [45]).

Weiter glaube ich aus der Art und Weise, wie K. 16. von der Zerstörung Jerusalems die Rede ist, entnehmen zu dürfen, daß unser Brief vor der Wiederaufbauung dieser Stadt unter Hadrian geschrieben seyn müße.

Als zerstört, nicht als wiedererstehend erscheint uns im besagten Kapitel Stadt und Tempel von Jerusalem. Letzterem allein wird ein Wiederaufbau verheißen, aber ein geistiger in den Herzen der Christgläubigen. Von einem Wiederaufbau der Stadt aber ist hiebei nicht im Geringsten die Rede, und doch hätte der Verfasser nicht wohl hievon gänzlich schweigen können, wenn seine Augen die Entstehung der Aelia capitolina gesehen hätten. Er hätte sagen müßen, daß auch dieser Neubau kein Zeichen der Wiedererhebung des jüdischen Volkes durch Gott sey, und er mußte dieß sagen, weil es sein Zweck war, in der Zerstörung Jerusalems die Verwerfung des Judenthums von Seite Gottes zu zeigen. Da nun die Wiedererbauung Jerusalems durch Hadrian im Jahre 119 begonnen wurde; so kann der Terminus ad quem nicht wohl über das Jahr 119 hinaus gerückt werden. Dazu kommt noch, daß kurze Zeit nachher die Besorgniße wegen der Judenchristen und die Gefahren von ihrer Seite verschwanden. Seit dem unglücklichen Ende des zweiten jüdischen Krieges (J. 137) verschwand die judaisirende Richtung unter den rechtgläubigen Christen auch in Palästina wie Sulpitius Severus bezeugt [46]), und der mit Kraft hervorgetretene Gnostizismus lenkte jetzt die Geister von dem Kampfe mit dem erstorbenen Judaistenthum ab zu einem gewaltigen Streite mit jenem jugendlich kräftigen Gegner.

45) Siehe Mosheim's Vorrede zu seiner Uebersetzung des Werkes Origenis gegen Celsus, S. 35.

46) Hist. sacr. II., 31.

Dieser nahm gerade die entgegengesetzte Stelle vom Judaistenthum ein, und vertrat das andere Extrem, indem er zwischen Judenthum und Christenthum, und zwischen dem Juden- und Christengott den schroffsten Gegensatz bekannte und lehrte. Jetzt war es sicher nicht mehr nothwendig, die Gläubigen vor dem Rückfalle in die Unfreiheit des νόμος zu warnen, zu einer Zeit, wo ein falscher Spiritualismus und eine schwärmerische Freiheitslehre das Herzblut der Kirche zu vergiften drohte. Ja es war schon zu den Zeiten Justins, um's Jahr 140, so weit gekommen, daß die, so noch jüdische Gebräuche festhielten, ohne deren Nothwendigkeit zu behaupten, kaum mehr für Christen von Vielen gehalten wurden[47].

Für diesen frühen Terminus ad quem spricht endlich auch der Umstand, daß der Verfasser in K. 16. sich so ausdrückt, als ob das Christenthum erst anfange, unter den heidnischen Römern Fortschritte zu machen[48]; was uns ebenfalls auf eine frühe Zeit hinweist.

So wären denn die Jahre 70 und 119 die Grenzpunkte, innerhalb deren die Abfassung des Briefes Barnabä anzusetzen ist. Ob diese in der That der ersten oder zweiten Grenze näher liege, darüber kann erst dann ein Urtheil gefällt werden, wenn wir zuvor die Authentie unseres Briefes in Untersuchung gezogen haben. Ist Barnabas, der aus der Apostelgeschichte uns bekannte apostolische Mann, der Verfasser des Briefs; so muß des letztern Entstehung so nahe als möglich an das Jahr 70 gerükt werden, denn Barnabas war sicher schon ziemlich bejahrt, als er mit Paulus im Jahre 45 n. Chr. die erste Missionsreise antrat[49]. Ist aber nicht dieser Barnabas unser Verfasser, und sollten sich Gründe er-

47) Justini Dial. c. Tryph. n. 47. p. 143. Dieser Dialog ist um's Jahr 140 v. Chr. abgefaßt. Lumper, hist. theol. crit. T. II. p. 89.

48) S. oben S. 116 Not. 8.

49) S. oben S. 21.

geben, die zu Gunsten einer spätern Zeit sprechen; so werden wir kein Bedenken tragen, die Abfassung des fraglichen Briefes in die spätere Zeiten des uns offen gebliebenen Termines gegen das Jahr 119 hin zu verlegen.

Zweites Kapitel.

Form und Sprache des Briefes.

Der Brief Barnabä umfaßt 21 Kapitel von verschiedener Größe. Sein ganzer Umfang ist nach der Berechnung der alten Stichometrien um ein Unbedeutendes größer, als der der sieben sogenannten katholischen Briefe des N. T. Es werden ihm nämlich in der Stichometrie des constantinopolitanischen Patriarchen Nicephorus, welche uns der römische Bibliothekar Anastasius aus dem 9ten Jahrhundert mitgetheilt hat, 1306 Verse zugewiesen, während die sieben katholischen Briefe in 1300 derselben von der gleichen Stichometrie eingetheilt werden [1]). Eine andere Stichometrie, von welcher Cotelier [2]) spricht, theilt zwar unserem Briefe nur 850 Verse zu; aber es ist sehr zweifelhaft, ob nicht hier, wie öfter in der besagten Tabelle, ein Schreibfehler unterlaufen sey; andererseits nehmen in dieser Stichometrie auch die sieben katholischen Briefe nicht mehr als 880 Verse ein; so daß wiederum fast die gleiche Größe des Briefes Barnabä mit ihnen sich ergiebt. Wollten wir ihn mit einem andern canonischen Briefe vergleichen; so müßten wir sagen, er hat ungefähr dieselbe Größe, wie der Brief an die Römer.

Eine Aufschrift fehlt ihm in den griechischen Handschriften gänzlich, in der alten lateinischen Version dagegen trägt er den

1) Jacobi Armachani de Barn. Ep. praemonitio, bei Cotelier T. I. p. 12. 13.

2) S. 8 des Bd. 1. seiner Ausgabe der apost. V. V.

Namen des Barnabas an der Stirne [3]). Daß im Eingange des Briefes nicht, wie sonst gebräuchlich war, die Leser, für die das Schreiben bestimmt ist, genannt werden, haben wir schon oben erwähnt. Blos im Allgemeinen betitelt Barnabas seine Adressaten im Eingange als Söhne und Töchter.

Der Brief zerfällt seiner Anlage nach in zwei Haupttheile. Der erste umfaßt die ersten 17 Kapitel, die übrigen 4 gehören dem zweiten Theile an [4]). Nach der Art mehrerer Paulinischen Briefe ist der erste Theil didaktisch, der zweite paränetisch.

Die epistolarische Form tritt gleichfalls nach der Weise mancher Paulinischen Briefe sehr in den Hintergrund, und die der eigentlichen Abhandlung drängt sich hervor, nur daß Anfangs und hie und da im Verlaufe die Leser angeredet und am Ende mit guten Wünschen und Ermahnungen entlassen werden.

Die Sprache des Briefes ist die griechische, nur sind die ersten vier und ein halb Kapitel hierin verloren gegangen, und müßen durch eine alte, vor dem neunten Jahrhundert verfertigte, lateinische Version ersetzt werden, welche der Mauriner Hugo Menardus in der ersten Hälfte des 17 Jahrhunderts im Kloster Corbie gefunden hat. Der gelehrte Jesuit Papebroch, der Verfasser des Artikels „Barnabas" im Bollandistenwerke, gab diese Version für eine Arbeit des Bischofs Philastrius von Brescia im vierten Jahrhunderte aus, und Fabricius hat ihm nachgesprochen. Ohne Zweifel mit Unrecht. Die Version fand sich nämlich in der Corbier Bibliothek einem Werke des Philastrius angefügt; aber dieß ist sicher kein Grund, sie auf Rechnung des Letztern zu schreiben, denn dasselbe Volumen enthielt auch die Schrift Tertullians de cibis judaicis, und den Brief des Apostels Jakobus; und gerade zwischen diese beiden Werke war die lateinische Version unseres Brie-

3) S. Gall. Bibl. T. I. Proleg. p. xxxvii.

4) Von den ältesten Editoren wurde der erste Theil nur in 12 Kapitel, der zweite nur in 3 Nummern abgetheilt.

fes gestellt [5]). Diese Version ist barbarisch, nachlässig und lückenhaft, und insbesondere fehlen ihr die vier letzten, den zweiten Theil des Briefes bildenden Kapitel gänzlich.

Aber auch die Sprache und der Styl des griechischen Originals haben auf Lob keinen Anspruch. Man vermißt Reinheit und Zierlichkeit, es begegnen uns Nachlässigkeiten in der Construktion, einige Sätze entbehren des Verbi finiti [6]), der Verfasser ist unbeholfen im Gebrauche der Partikeln und Conjunktionen, er läßt es an Abwechslung in der Satzverbindung fehlen, seine einzige Redefigur ist die Frage, die sich bis zum Ueberdruß oft wiederholt, und durch die er die Aufmerksamkeit seiner Leser zu steigern für gut findet. Zu demselben Zwecke, insbesondere um die Erwartung zu spannen, bedient er sich zahlreich der bei allegorisirenden Schriftstellern häufigen Aufforderung *προσέχετε*, *μάθετε*, *νοεῖτε* u. d. gl. Seine Lieblingsbindemittel sind *πέρας*, *οὖν* und *πάλιν*, von denen überdieß das erstere in einer ganz ungewöhnlichen Bedeutung als „ferner" gebraucht wird; der Styl ist matt und schleppend, es mangelt ihm Deutlichkeit und Durchsichtigkeit, der logische Zusammenhang der Gedanken tritt nicht markirt genug hervor, es ist oft, als ob die einzelnen Sätze blos durch das Papier zusammengehalten würden, und sie sind sprachlich vielfach disjecta membra, wodurch das Verständniß des Briefes in hohem Grade erschwert wird. Dabei glaubt der Verfasser erst noch einfach geschrieben zu haben, und versichert seine Leser, daß er sich zu ihren Fassungskräften herablasse [7]). Wie der Inhalt des Briefes uns zeigt, daß es dem Verfasser an Geschmack der Gedanken gefehlt habe; so ist die Form des Briefes ein Beweis von seiner Geschmacklosigkeit auch in der Diction. Es ist oft, als ob

5) Galland. Bibl. T. I. Prol. p. xxxvii.

6) Z. B. K. 6: *ἐπεὶ ἀνακαινίσας κ. τ. λ.* und K. 19: *ἐάν τις θέλων κ. τ. λ.*

7) *ἁπλούστερον ὑμῖν γράφω, ἵνα συνιῆτε.* c. 6. und c. 17.

er sich nicht recht auszudrücken verstehe, als ob die griechische Sprache und das Reden und Schreiben in derselben ihm gar nicht geläufig sey, und als ob er erst angefangen habe, in ein ihm bisher fremdes Gewand seine Gedanken zu kleiden. So ließe sich etwa die Steifheit und Monotonie der Darstellung erklären; der Mangel an dialektischer Schärfe aber fällt auf Rechnung der geistigen Unbedeutendheit unseres Verfassers, welche ihn tief hinter jedem neutestamentlichen Schriftsteller zurückstehen läßt.

Nicht übersehen dürfen wir die Hebräismen, welche sich im Briefe Barnabä finden, und welche schon Hug zusammengestellt hat [8]). Hierher gehören folgende Redensarten: *πρόσωπον λαμβάνειν* c. 19, *περιπατεῖν* vom sittlichen Leben c. 10. 19. 21, *ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς* c. 6, *ὁδὸς* als Lebensweise c. 18, *πρόσωπα τῶν ἁγίων ἐκζητεῖν* c. 19, *ἐλπίζειν ἐπὶ ὀνόματι κυρίου* c. 16, *κολλᾶσθαι μετὰ τῶν φοβουμένων τὸν κύριον* c. 10, *κολλᾶσθαι μετὰ τῶν πορευομένων ἐν ὁδῷ θανάτου* c. 19, *λέγει εἰς τὴν καρδίαν Μωσῆ τὸ πνεῦμα* c. 12. u. s. w.

Endlich müßen wir hier noch auf vier besondere Ausdrücke aufmerksam machen, welche sich im Briefe Barnabä finden. Im Anfang des sechsten Kapitels heißt es: *ὅτε οὖν ἐποίησεν ἐντολὴν*, nachdem er, Jesus, den Auftrag vollzogen hatte. Verstanden ist darunter *κατ' ἐξοχὴν* jene *ἐντολή*, welche der Vater dem Sohne in Betreff des Opfertodes und Erlösungswerkes gegeben hat. Auf ähnliche Weise wird am Ende des zehnten Kapitels *ἡ χάρις* obsolute gebraucht von der Gnade unserer Erlösung, da, wo es heißt: „weil aber das Kreuz in dem Zeichen T die Gnade [unserer Erlösung] ausdrücken sollte" [9]). Weiter findet sich K. 6. ein Ausdruck, den Barnabas, wie schon Mazochius [10]) bemerkte, aus der *τεχνικὴ γλῶττα* der Philosophen

8) Freibg. Zeitschft. Hft. 3. S. 211. 212.
9) S. S. 83. u. daselbst Not. 24.
10) Gall. Bibl. l. c. p. xxxvi.

entlehnt hat, nämlich die Worte: ἄνθρωπος γῆ ἐστι πάσχουσα [11]). Viertens endlich lesen wir im K. 16, wie Barnabas die Juden tadelt, daß sie auf das Tempelgebäude gehofft hätten, ὡς ὄντα οἶκον θεοῦ. Ohne Zweifel haben die Judaisten auf den Ausdruck οἶκος θεοῦ besonderes Gewicht gelegt, und in einem nahezu anthropomorphistischen Sinne diese Worte gebraucht. Von den Ebioniten wenigstens, diesen Enkeln der starren Judaisten, versichert uns der heilige Irenäus, daß sie Jerusalem anbeten, quasi domus sit Dei [12]). Sicher haben auch die Judaisten, vor denen Barnabas seine Leser zu warnen für gut fand, den Ausdruck οἶκος θεοῦ von dem jerusalemischen Tempel in einem so prägnanten Sinne gebraucht, daß unser christlicher Lehrer solche Bezeichnung zu tadeln für nöthig erachtete.

Doch wenden wir uns jetzt zu der wichtigen Frage, ob der vorliegende Lehrbrief den aus der heiligen Geschichte bekannten apostolischen Mann Barnabas zum Verfasser habe, oder ob wichtige Gründe ihm die Autorschaft desselben abzusprechen im Stande seyen. Ohne Unparteilichkeit soll das folgende Kapitel die Gründe für und gegen aufstellen und darlegen.

Drittes Kapitel.

Untersuchung der Authentie des Briefes.

Die Frage nach der Aechtheit des Briefes Barnabä ist von den Gelehrten der ältern und neuern Zeit auf entgegengesetzte Weise beantwortet worden. Die beiden ersten Herausgeber des Briefes, der Mauriner Hugo Menardus und der anglikanische Erzbischof Jakob Usher von Armagh hielten den Brief nicht für ein Werk des apostolischen Barnabas; es trat ihnen aber der dritte Herausgeber Isak Vossius gegenüber, und seitdem

11) S. oben S. 62. Not. 22.
12) Adv. haeres. I, 26.

sind die Ansichten getheilt, und jeder Theil beruft sich auf nicht unbedeutende Gründe. Die Vertheidiger der Aechtheit, besonders der anglikanische Cave [1]), der Pariser Professor Elias du Pin [2]), der Mauriner Nikolaus le Nourry [3]), der Oratorianer Gallandius [4]), und die jüngern protestantischen Gelehrten Henke [5]) und Rördam [6]) berufen sich auf die unserem Briefe günstigen Zeugnisse des christlichen Alterthums.

Die erste Erwähnung eines Briefes Barnabä geschieht von Clemens dem Alexandriner. Siebenmal gedenkt dieser christliche Gelehrte, der ungefähr anderthalb Jahrhunderte jünger ist, als der apostolische Barnabas, eines Briefes des Letztern, und führt eine Reihe Stellen daraus an, die wir noch in dem vorliegenden Texte finden.

Aus K. 1. und K. 2. unseres Briefes nimmt er zwei Sätze, fügt sie zusammen, und führt sie rühmend an mit den Worten: „mit Recht sagt also der Apostel Barnabas u. s. w." [7]).

Die zweite Stelle entlehnt Clemens aus dem vierten Kapitel, und citirt sie ebenfalls mit den Worten: „der Apostel Barnabas sagt" [8]).

Aus dem sechsten Kapitel hebt er sofort zwei Stellen und darunter eine größere aus, und leitet sie ein mit den Worten: „auch Barnabas, der zugleich mit dem Apostel den Heiden das

---

1) Scriptorum eccles. hist. liter. p 9.
2) Nouvelle Biblioth. des auteurs eccles. T. I. p. 16.
3) Apparat. ad Bibl. max. P. P. T. I. diss. 3.
4) Bibliotheca vet. P. P. T. I. Prol. p. xxix.
5) De epistolae quae Barnabae tribuitur authentia. Jen. 1827.
6) Comment. de authentia epist. Barnabae. Hafniae 1828.
7) Strom. lib. II, 6. p. 445: *εἰκότως οὖν ὁ ἀπόστολος Βαρνάβας κ. τ. λ.*
8) Strom. lib. II, 7. p. 447: *καὶ Βαρνάβας ὁ ἀπόστολος· οὐαὶ οἱ συνετοὶ παρ' ἑαυτοῖς κ. τ. λ.*

Wort verkündet hat, sagt: ich schreibe euch einfacher" u. s. f. [9])

Die von Barnabas im zehnten Kapitel gegebene Deutung der Speisegebote, wie selbe schon im ersten Psalm enthalten seyn soll, führt Clemens wiederum an, stellt dazu den ersten Satz desselben Kapitels, und endet das ganze Citat mit den Worten: „so spricht Barnabas" [10]).

In ähnlicher Weise bezeichnet er den Barnabas nicht näher, wo er zum fünftenmale auf ihn zu sprechen kommt, und wiederum aus dem zehnten Kapitel mehrere mystische Erklärungen der mosaischen Speisegebote ausbebt, sowohl in Betreff der verbotenen als der erlaubten Thiere [11]).

Aus dem K. 16. citirt Clemens eine Stelle mit den Worten: „ich brauche nicht mehr zu sagen, wenn ich den Apostel Barnabas — er war einer der 70 und Mitarbeiter Pauli — zum Zeugen anführe, welcher sagt: bevor wir Gott glaubten" u. s. f. [12]).

Das siebente Citat endlich ist dem zweiten Theile unseres Briefes, und zwar dem Ende des K. 21, entnommen und eingeführt mit den Worten: „mystisch fürwahr sagt Barnabas" u. s. f. [13]).

Noch eine Stelle schreibt Clemens unserem Barnabas zu im sechsten Buche seiner Stromata, S. 772; allein er hat hier einen Gedächtnißfehler begangen, denn die angeführten Worte gehören

---

9) Strom. lib. V, 10. p. 683: *ἀλλὰ καὶ Βαρνάβας, ὁ καὶ αὐτὸς συγκηρύξας τῷ Ἀποστόλῳ κατὰ τὴν διακονίαν τῶν ἐθνῶν τὸν λόγον κ. τ. λ.*

10) Strom. lib. II. 15. p. 464: *ταῦτα μὲν ὁ Βαρνάβας.*

11) Strom. lib. V, 8. p. 677: *φησὶν ὁ Βαρνάβας κ. τ. λ.*

12) Strom. lib. II, 20. p. 489. 490.

13) Strom. lib. II, 18. p. 472.

dem römischen Clemens, und finden sich in dessen erstem Brief an die Corinther K. 68.

Außerdem entlehnt aber jener Alexandriner noch öfters, besonders in seinem Paidagogos, Gedanken und Stellen aus unserem Briefe, und bespricht sie bald lobend, bald tadelnd, doch ohne den Namen Barnabä zu nennen, weßhalb diese Citate hier nicht in Betracht kommen können [14]).

Der erste Zeuge für die Autorschaft des apostolischen Barnabas ist demnach Clemens der Alexandriner um's Jahr 200 n. Chr.

Seinem Lehrer folgte Origenes, der zweimal unseren Brief erwähnt, ihn eine καθολικὴ ἐπιστολὴ nennt und dem Barnabas schlechthin zuschreibt, ohne zu sagen, daß er den apostolischen Mann dieses Namens darunter verstehe [15]). Die citirten Stellen sind: die harte Aeußerung über die Apostel in K. 5, und die Unterscheidung der beiden Wege des Lichts und der Finsterniß in K. 18. Letztere Stelle hat er vielleicht auch an einem andern Orte im Auge gehabt, wo er von den beide Lebenswege befördernden Engeln spricht, aber den Barnabas ausdrücklich zu nennen verabsäumt [16]).

Nur auf diese beiden alten Zeugen, Clemens und Origenes, können sich die Vertheidiger des Barnabäischen Ursprungs unseres Briefes berufen. Die Gegner des letztern aber, unter

---

14) S. oben S. 87. Not. 13. S. 88. Not. 17. S. 90. Not. 26. S. 91. Not. 31.

15) Contr. Cels. lib. I. n. 63. T. I. p. 378. ed. B. B. De princip. l. III. c. 2. n. 4. T. I. p. 140.

16) Lib. I. Comment. in Epist. ad Rom. I, 24, T IV. p. 473: „Sunt praeterea (sicut in multis Scripturae locis invenimus) etiam utriusque partis, vel utriusque viae fautores quidam et adjutores angeli."

den Katholiken schon Hugo Menardus [17]), nach ihm Natalis Alexander [18]), Remi Ceillier [19]), Lumper [20]), Hug [21]) und Andere, unter den Protestanten hauptsächlich Tenzel [22]), Ittig [23]), Mosheim [24]), Ullmann [25]), Neander [26]) und Winer [27]) haben darauf aufmerksam gemacht, daß

a) jene beiden Alexandriner auch sonst unächte oder bestrittene Schriften citiren, wie Clemens die sogenannte Apokalypse Petri [28]). Aehnlich ist Origenes der Meinung, der Pastor sey ein Werk des apostolischen Hermas, und doch sprechen überwiegende Gründe für einen andern Verfasser, [29]).

Weiter hob Hug besonders hervor, daß

b) auch Clemens von Alexandrien nicht mit derselben Achtung vom Briefe Barnabä rede, mit der er sonst apostolische Schriften zu behandeln gewohnt ist. In seinem Pädagoge nämlich (l. II. c. 18. p. 221. 222.) tadelt er die naturhistorischen Unrichtigkeiten, die sich Barnabas in Betreff der Hyäne zu Schulden hat kommen lassen [30]). Henke freilich glaubte, in seinen späteren

---

17) In seiner Ausgabe des Briefs Barn. und den Bemerkungen dazu p. 73.

18) Hist. eccles. Sec. I. c. 12. art. 8. T. III. p. 43 sqq. ed. 1714.

19) Histoire gener. des auteurs etc. T. I. p. 498.

20) Historia theol. critica. T. I. p. 150.

21) Zeitschr. für das Erzbisth. Freiburg. Heft 2. S. 132. Heft 3. S. 208 ff.

22) In Fabricii Bibl. ecclesiastica p. 38 sqq.

23) Selecta capita historiae eccl. Sec. I. T. I. p. 20.

24) Commentar. de reb. Christ. ante Const. M. p. 161.

25) Studien u. Kritiken Bd. I. S. 381.

26) Kirchengesch. Bd. I. Abth. 3. S. 733.

27) Bibl. Realwörterbuch u. d. A. Barnabas.

28) Euseb. H. E. VI, 14.

29) Orig. Lib. X. Comment. in Epist. ad Rom. XVI, 14. Tübinger Quartalschr. 1839. Heft 1. S. 170 ff.

30) S. oben S. 88.

Schriften führe Clemens eine ganz andere Sprache; aber Hug hat dagegen unwiderſprechlich gezeigt, daß Clemens noch im zweiten Buche ſeiner Stromata (c. 15. p. 464.), nachdem er Barnabas ſchon zweimal ἀπόστολος genannt hat, der Deutung, welche dieſer von Pſalm 1, 1. giebt, eine zweite und eine dritte von Ungenannten entgegenſtelle, und letztere insbeſondere für treffender erkläre. Clemens hat in ſeinen Hypotypoſen alle Bücher des A. und N. T. in Kürze erklärt, und auch über den Brief Barnabä, die Apokalypſe Petri und andere beſtrittene Schriften Anmerkungen geſchrieben [31]). Schwerlich hat er die genannte Apokalypſe, wie Hug bemerkt, für ein ächtes Werk des Apoſtels Petrus gehalten, darum hat er in ſeinen übrigen Schriften ſich ihrer gar nicht bedient. Deßungeachtet leſen wir in den noch erhaltenen Bruchſtücken aus den Hypotypoſen [32]) noch dreimal die Worte: *Πέτρος ἐν τῇ ἀποκαλύψει*, als ob Petrus ganz ſicher der Verfaſſer derſelben ſey. So iſt es nach der Anſicht Hug's wohl auch mit dem Briefe Barnabä ergangen; Clemens nennt hier den Barnabas, wie dort den Petrus als Verfaſſer, obgleich ihm ſelbſt Bedenken dagegen aufſteigen, die er in der weniger reſpektvollen Behandlung unſeres Briefes an den Tag legt. — Doch geſetzt auch, Clemens habe wirklich den apoſtoliſchen Barnabas für den Verfaſſer unſeres Briefes gehalten; ſo bleibt doch noch immer die Annahme möglich, daß beide gelehrte Alexandriner ſich geirrt haben. Ihnen ſtellen die Bekämpfer der Authenthie

c) den Euſebius und Hieronymus entgegen. Erſterer ſagt [33]): unter die *νόθα* ſeyen zu rechnen die Actus Pauli, der Pastor, die Revelatio Petri und *ἡ φερομένη Βαρνάβα ἐπιστολή*. In dem Worte *φερομένη* wollte man einen Zweifel an der Aechtheit

31) Euseb. l. c.

32) Eclogae ex script. prophetarum n. 41. 48. 49. Opp. T. II.

33) Hist. eccl. III, 25.

erblicken, denn er sey hier ein quae fertur, ein angeblich, sogenannt u. d. gl. ausgesprochen. Diese Bemerkung verliert aber alle Kraft dadurch, daß Eusebius in derselben Stelle auch die erste Epistel Johannis eine φερομένη nennt, und sie doch unbedenklich den ὁμολογουμένοις, oder den allgemein für canonisch gehaltenen Schriften beizählt. Im Beiworte φερομένη kann darum kein Zweifel an der Aechtheit unseres Briefes von Seite des Eusebius gefunden werden. Aber, sagt man weiter, Eusebius zählt ausdrücklich den Brief Barnabä zu den νόθοις, zu den falschen, unächten Schriften. Es ist richtig, er gebraucht l. c. diesen Ausdruck, aber man darf nur die ganze Stelle lesen, um sich zu überzeugen, wie richtig schon Valesius bemerkte, daß Eusebius hier unter νόθα die ἀντιλεγόμενα, d. i. Schriften bestrittenen, zweifelhaften Ansehens verstanden habe. Zuerst zählt er nämlich in unserer Stelle die ὁμολογούμενα auf, dann die ἀντιλεγόμενα, und fährt hierauf also fort: ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καὶ .... ἡ φερομένη Βαρνάβα ἐπιστολή, d. i. „zu den νόθοις soll auch gerechnet werden der Brief Barnabä." Und doch hat er im Vorausgehenden nur von den ἀντιλεγομένοις gesprochen, mit welchem Ausdrucke er hier nun sichtlich νόθοις für identisch nimmt. Und damit ja kein Zweifel übrig bleibe, was er hier unter νόθα verstehe, fährt er fort: „dazu (zu den νόθοις) kann man auch die Offenbarung Johannis zählen, die Einige verwerfen, Andere aber den ὁμολογουμένοις beirechnen." Sie ist ihm demnach kein νόθον, sondern ein ἀντιλεγόμενον. Und weiter sagt er: ταῦτα μὲν πάντα τῶν ἀντιλεγομένων ἂν εἴη, d. h. alle die bisher angeführten, von ihm auch als νόθα bezeichneten Schriften, darunter der Brief Barnabä, bilden die Klasse der ἀντιλεγόμενα, die bald anerkannt werden, bald nicht, und so ein zweifelhaftes, bestrittenes Ansehen haben. Von den eigentlichen νόθοις endlich, den allgemein für falsch ge-

haltenen Büchern, ist erst am Ende jenes Kapitels die Rede, und unter ihnen wird unser Brief nicht verzeichnet.

Daß Eusebius diese alte Schrift nicht zu den νόθοις im eigentlichen Sinne, sondern zu den ἀντιλεγομένοις gerechnet habe, geht auch aus der zweiten Stelle hervor, worin der Kirchenhistoriker unseres Briefes gedenkt. Er erzählt [34]): „Clemens der Alexandriner habe in seinen (jetzt verlornen) Hypotypposen kurze Erläuterungen über alle Schriften des A. u. N. T. gegeben, und dabei auch die ἀντιλεγόμενα nicht übergangen, wie den Brief Judä, die übrigen katholischen Briefe, den Brief Barnabä und die Apokalypse Petri." Dem Eusebius ist somit unser Brief ein ἀντιλεγόμενον, d. h. er ward zu seiner Zeit, im vierten Jahrhundert, von Einigen für canonisch gehalten, von Andern in dieser Beziehung verworfen. Es handelt sich hier lediglich vom kirchlichen Ansehen, nicht aber von der Authentie; ersteres wird bei unserem Briefe in Zweifel gestellt, über letztere aber giebt Eusebius gar kein Urtheil ab.

Nahezu gleiche Bewandtniß hat es mit einer Aeußerung des Hieronymus. In seinem Catalogus [35]) sagt dieser Kirchenlehrer: Barnabas Cyprius, qui et Joseph Levites, cum Paulo gentium Apostolus ordinatus, unam ad aedificationem ecclesiae pertinentem epistolam composuit, quae inter apocryphas scripturas legitur. Gewiß ist demnach, daß Hieronymus unseren Brief für apokryphisch erklärte, wie er ihn denn auch anderswo also nennt [36]). Aus folgender Aeußerung desselben Hieronymus:

34) Hist. eccl. VI, 14.

35) Catal. de script. eccles. c. 6.

36) Comment. in Ezechiel. lib. XIII. c. 43, 19. Vgl. De interpret. nominum hebr., wo der Brief Barnabä nach der Apokalypse Johannis gestellt wird, und die in ihm vorkommenden Namen erklärt werden. Allein dieß kann, wie Hug (Freibg. Zeitschr. Hft. 2. S. 137.) bemerkt, ein späterer Anhang seyn, der wirklich auch in einem Bodleyanischen Manuscripte fehle;

apocrypha sciat non eorum esse, quorum titulis praenotantur [37]), schloß man nun, Hieronymus habe unseren Brief zu den ψευδεπιγράφοις gerechnet, und so den Barnabas nicht für den Verfasser desselben gehalten. Es ist dieß aber zuviel gefolgert, den Hieronymus konnte den Barnabas für den Verfasser des Briefes halten, und diesen doch den Apokryphen beizählen. Das Wort ἀπόκρυφον nämlich, aus der Sprache der Juden entnommen und übersetzt, — der vorchristlichen Kunstsprache der alexandrinischen Kritik ist es schlechthin fremd — bezeichnet bei Juden und Christen in der ersten Bedeutung eine, wenn auch ächte, doch vom corpus der heiligen Bücher ausgeschlossene Schrift. Bei den Christen hat es sodann noch eine zweite Bedeutung angenommen, und zeigt eine Schrift an, die unächt, und demjenigen, dessen Namen sie trägt, nur unterlegt ist (ψευδεπίγραφον); oder, wenn sie anonym wäre, einem spätern Zeitalter heimfällt, als dasjenige ist, dessen Schein sie sich aneignen will [38]). In der ersten Bedeutung des Wortes nun könnte Hieronymus unseren Brief für apokryphisch, d. h. uncanonisch erklärt haben, und denselben doch dem apostolischen Barnabas zuschreiben. Und so ist es auch; nur läßt sich Hieronymus nicht des Weitern darauf ein, ob der unter dem Namen des Barnabas vorhandene Brief wirklich dem apostolischen Manne dieses Namens zugehöre, oder nicht; ihm ist die Hauptsache, daß der Brief nicht in den Canon gehöre. Es ist möglich, daß er blos sagen will: Barnabas der Apostel hat einen Lehrbrief geschrieben, und dafür hält man gemeinhin eine unter den apokryphischen Büchern annoch erhaltene Schrift. Urgirt man dagegen den Ausdruck: Barnabas . . . unam ad aedificationem ecclesiae pertinentem epistolam composuit; so hätte Hiero-

auch sonst seyen ja spätere Zusätze im besagten Werke des Hieronymus.

37) Epist. 7. ad Laetam.

38) Hug, Freibg. Zeitschr. Hft. 2. S. 139.

nymus nicht blos die opinio vulgaris hier referirt, sondern selber der Ansicht gelebt, der apostolische Barnabas sey wirklich der Verfasser des in Frage stehenden altchristlichen Schriftchens.

In keiner Weise also, und noch weniger als Eusebius, kann Hieronymus als ein Zeuge gegen die Aechtheit unseres Briefes aufgeführt werden, und Alle, die in solcher Weise die Authentie des letztern bekämpften, haben sich vergebliche Mühe gemacht. Wir aber können nicht umhin zu bekennen, daß die äußeren Zeugnisse der alten Kirchenväter günstig für den Brief Barnabä sprechen, und daß andere wichtige Gründe vorhanden seyn müssen, wenn wir ihnen entgegen auf die Seite der Bekämpfer seiner Aechtheit zu treten uns entschließen sollen. Manche Gründe der Art sind schon von Andern angeführt worden; wir müssen sie aufzählen und prüfen, verwerfen oder verstärken, und ihnen dann die unsrigen anschließen.

1. Ein großes Gewicht legen Natalis Alexander, Hug und Andere darauf, daß unser Brief in den biblischen Canon hätte aufgenommen werden müssen, wenn ihn das christliche Alterthum für ein Werk des apostolischen Barnabas angesehen hätte. Man beruft sich hiebei auf eine Aeußerung des h. Augustinus, welcher in Beziehung auf die Apocrypha Andreae et Joannis sagt: „si illorum essent, recepta essent ab ecclesia“ [39]). Auffallend ist, wie Natalis Alexander auf dieses Argument einen so großen Nachdruck legen konnte, er, der doch selber ein paar Seiten vorher in Betreff der angeblichen Briefe Pauli an Seneka äußert: non enim canonica sunt quaecunque scripta sunt ab auctoribus sacris, nisi in arcem canonicae auctoritatis ab ecclesia susceptа sint [40]). Auf diese Inconsequenz hat schon Mansi in der von ihm besorgten neuesten Ausgabe der Kirchengeschichte des genannten französischen Dominikaners

39) Contr. adversarium Legis et Prophet. lib. I. c. 20.

40) Hist. eccl. Sec. I. c. 12. art. 5. p. 42.

aufmerksam gemacht, und es wundert uns wie Herrn Henke dieses entgehen konnte, da, wo er zu zeigen strebt, wie die älteste Kirche, ohne an der Aechtheit unseres Briefes zu zweifeln, demselben doch einen Platz in dem Canon habe verweigern können. Es habe vielleicht, meint er, der allegorisirende Charakter des Briefes schon der alten Kirche nicht gefallen; allein solche Manier lag doch selbst im Geschmacke jener Zeit, und wäre sie überhaupt zuwider gewesen, dann hätte die Kirche wohl auch den Hebräerbrief nicht aufnehmen dürfen. Sicherlich war das Allegorisiren kein hinlänglicher Grund zur Verwerfung einer erweislich von einem Apostel herrührenden Schrift. Vielleicht, sagt Henke weiter, ward der Brief deßhalb nicht aufgenommen, weil sein Verfasser keiner der Zwölfe, und somit kein Apostel im engeren Sinne des Wortes war (p. 25). Darauf giebt Hug die gehörige Antwort: es hätte die Stelle Gal. 2, 9. 10. nicht übersehen werden sollen, wo die Apostel den Barnabas, wie den Paulus, als ihren Genossen anerkannt haben. Auch die Stelle I. Cor. 9, 5. 6. schließt ihn in den Kreis derselben ein. Drittens, meint Henke, sey vielleicht unser Brief in der ältesten Zeit nur wenig verbreitet gewesen in der christlichen Kirche, und darum bei Consolidirung des Canon's vergessen worden. Aber Henke giebt selbst zu, daß zu des Celsus Zeiten, also um's Jahr 150 unser Brief schon ein großes Ansehen unter den Christen gehabt habe, und überall bekannt gewesen sey (p. 37.) Ja Henke stimmt sogar (p. 36) dem Origenes bei, wenn dieser den Brief einen katholischen nennt. Und ein an eine große Anzahl von Lesern [41]) gerichteter, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts allgemein bekannter Brief soll bei Consolidirung des Canon's übersehen worden seyn? Vielmehr möchte ich glauben, Herr Henke habe sich selbst hier ein Ueber-

41) Nach unserer Ansicht ist zwar der Brief keine ἐπιστολὴ καθολικὴ, aber doch immerhin für einen größeren Leserkreis bestimmt.

sehen zu Schulden kommen lassen. War denn der biblische Canon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts schon gänzlich fixirt, und hat man denn nicht noch im vierten über die Canonicität einzelner biblischen Stücke Anstände gehabt, wie die oben angeführte Stelle aus Eusebius (III, 25.) ausweist?

Wir wollen nun zwar nicht behaupten, daß aus der Nichtaufnahme des Briefes Barnabä in den Canon nothwendig auch dessen Unächtheit folge; aber man kann unseres Bedünkens auch nicht läugnen, daß schon das früheste christliche Alterthum gegen unseren Brief ein gewißes Aber gehabt haben muß.

Keine Schrift eines Apostels ist uns sonst bekannt, die nicht in den Canon aufgenommen worden wäre, und nur unsern so umfassenden Lehr-Brief sollte das Unglück der Ausschliessung allein getroffen haben, während doch ganz unbedeutende und kleine Schreiben eine Stelle im biblischen Canon erhielten! Wie ließe sich auch, ohne jene besonderen Bedenklichkeiten der alten Kirche, erklären, daß der Brief Barnabä niemals solches Ansehen bekommen hat, wie der des paulinischen Schülers Clemens an die Corinther? Barnabas war doch ein viel älterer und wichtigerer Mann als dieser, er der Christo selber ohne Zweifel noch nahe gestanden ist und aus seinem eigenen Munde die Lehre des Heils vernommen hat. Vom clementinischen Briefe erzählt Eusebius, daß er öffentlich in den Kirchen verlesen worden sey [42]), von dem des Barnabas aber weiß er nicht das gleiche zu rühmen. In dem letzten der sogenannten apostolischen Canones werden die Briefe des römischen Clemens den canonischen Schriften angereihet, von dem Briefe Barnabä aber ist keine Rede. Der hochwichtige uralte alexandrinische Bibelcodex hat hinter den canonischen Schriften des Neuen Testamentes die beiden Briefe von Clemens, sichtlich dem alten Kirchengebrauche gemäß, aber vom Briefe Barnabä hat er auch

42) Hist. eccl. IV, 23.

nicht ein Wort aufgenommen. Sollte endlich in den alten Handschriften der Brief Barnabä ohne Grund dem Briefe des h. Polykarp an die Philipper nachgestellt worden seyn, oder hätte man vielleicht erstern für jünger als letztern gehalten [43])? Einen Verdacht, glaube ich immerhin muß gegen unseren Brief schon die alte Kirche gehabt haben.

2. Auch aus der Abfassungszeit unseres Briefes haben schon einige Gelehrte gegen die Autorschaft Barnabä argumentirt und behauptet: der Brief ist K. 16 zu Folge nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 geschrieben, Barnabas aber kann so lange nicht gelebt haben; darum kann der fragliche Brief auch nicht von seiner Hand herrühren. Gegen den Major dieses Schlußes ist nicht das Geringste einzuwenden; der Untersatz dagegen kann mit allen auftreibbaren Gründen nicht über die Wahrscheinlichkeit hinaus zur Gewißheit gebracht werden; darum bleibt noch immer der Fall offen, daß Barnabas erst nach jener traurigen Katastrophe Jerusalems aus dem Leben geschieden sey, und darum noch der Verfasser unseres Briefes seyn könne. Wir haben oben S. 31—37 die Frage nach dem Todesjahre des apostolischen Barnabas untersucht und gesehen, daß der cyprische Mönch Alexander hiefür die Jahre 53 bis 57 offen laße, daß man durch die alten Marterakten von Pseudomarkus auf das erste dieser Jahre geführt werde, daß die beiden Genannten die cyprische Tradition repräsentirten und darum ihre Angabe, als dem Vaterlande und der Todesstätte des Barnabas entstammend, nicht gänzlich zu mißachten sey, und daß sich endlich durch die Annahme eines so frühen Endes unseres heiligen Mannes am leichtesten erklären lasse, warum sein Vetter und Begleiter

43) Der Brief Polykarps fällt zwischen die Jahre 107 bis 116. Le Moyn hat aus der genannten Stellung gefolgert, unser Brief habe wohl den h. Polykarp zum Verfasser. Es ist dieß aber eine mehr als kühne Vermuthung.

Markus seit dem Jahre 62 wieder in der Reisegesellschaft Pauli gefunden wird. Es habe darum, sagten wir oben, der frühzeitige Tod Barnabä alle Wahrscheinlichkeit für sich, aber mit voller Evidenz läßt sich hierüber doch nichts behaupten, und über einen Verdacht gegen unsern Brief kann man es mit der obenangeführten Argumentation nicht hinausbringen. Ein einziger Verdachtsgrund hat nun freilich keine große Stärke, aber viele solcher Gründe vereint liefern sogar einen halben juristischen Beweis; wie viel mehr mögen sie dem kritischen Gerichte genügen?

3. Ein solcher neuer Verdacht erwächst Vielen aus jener berüchtigten Aeußerung des fünften Kapitels, wo die Apostel die allergrößten Sünder, ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομώτεροι genannt werden. Eine so offenbar falsche Beschuldigung, sagt man, kann unmöglich Barnabas, ein Genoße der Apostel, auf diese gewälzt haben. Wir geben den Vertheidigern unseres Briefes zwar gerne zu, daß hier von dem Leben und den Sitten der Apostel vor ihrer Bekehrung die Rede sey; aber auch hiefür, müßen wir sagen, ist der Ausdruck viel zu stark gegriffen, und eine Verworfenheit von ihnen behauptet, die in der That doch nicht statt gehabt hat. Es nennt sich zwar Paulus selbst den größten der Sünder [44]), aber ganz sichtlich aus keinem anderen Grunde, als weil er früher, in der Zeit seiner Unwissenheit, ein Lästerer und Verfolger gewesen sey. Aus demselben Grunde demüthiget er sich auch in zwei andern Stellen (I Cor. 15, 9. Ephes. 3, 8.), aber von einem Geständnisse anderweitiger sittlicher Depravation ist auch nicht im Geringsten die Rede. Ebenso wenig trifft jener Vorwurf mit Recht die übrigen Apostel, denn fast allen aus ihnen kann nicht der leiseste Verdacht früherer Unsittlichkeit nahekommen. Wir wollen uns nicht auf die Nathanaelsseele und das edle Gemüth des Johannes berufen; selbst der Zöllner Matthäus ist sicher

44) I. Tim. 1, 13. 15.

kein tiefgesunkener Sünder gewesen, wie seine unbedingte Willigkeit, dem Meister zu folgen (Mark. 2, 14.), sattsam beweisen mag. Daß unser Brief in der besprochenen Stelle sich eine gewaltige Uebertreibung erlaube, ist somit völlig gewiß. Richtig ist freilich auch, was Möhler bemerkt, daß der fragliche Ausdruck in einem Zusammenhang stehe, wo es dem Barnabas darauf ankommt, die herzenumbildende Macht des Erlösers in ihrer ganzen Größe zu zeigen [45]); aber unwidersprechlich gewiß ist dennoch, daß solches hier auf Kosten der Wahrheit geschieht, und daß sich solche Uebertreibung viel eher von einem rhetorisirenden Apologeten des zweiten oder dritten Jahrhunderts, als von einem Apostel erwarten ließe. Von einem Tertullian z. B. würde uns solche Aeußerung gar nicht befremden, aber apostolisch will sie uns keineswegs lauten [46]).

Uebrigens sind wir nicht gemeint, hierauf ein solches Gewicht legen zu wollen, wie Twesten, der um jenes Ausdruckes willen allein schon unseren Brief dem apostolischen Barnabas absprechen zu müßen geglaubt hat [47]). Wir erkennen darin nicht mehr, aber auch nicht weniger, als einen neuen Verdachtsgrund. Dahin rechnet man auch

4. Die naturhistorischen Abgeschmacktheiten, womit das zehnte Kapitel unseres Briefes angefüllt ist. Was hier über den Hasen, die Hyäne und das Wiesel gesagt wird [48]), ist unwidersprechbar albern, und setzt mehr, als gewöhnliche Leichtgläubigkeit voraus, zumal da alle diese Thiere nicht zu den seltenen gehören, von denen nur in der Fabel sich eine Kunde erhalten hat, wie von dem Vogel Phönix, dessen auch der römi-

45) Patrol. Bd. I. S. 89. Möhler spricht sich für die Aechtheit des Briefes Barnabä aus.
46) Vgl. Baur, Pastoralbrief. S. 125.
47) Dogmatik, Th. I. S. 104. Anmk.
48) S. oben S. 87. 88.

sche Clemens (I. Cor. 25.) gedenkt. Wir können der Vermuthung nicht widerstehen, ein gar sehr allegorisirlustiger Mann, den wir uns nicht als einen Apostel zu denken vermögen, habe hier begierig die unglaublichsten Sagen ergriffen, nicht um ihre Wahrheit, sondern nur darum bekümmert, daß er mit ihnen seine hochgnostischen Deutungen spiken und aufputzen könne. Uebrigens waren natürlich auch die Apostel in der Naturgeschichte keine untrüglichen Meister, so daß noch immer die Möglichkeit offen bleibt, der apostolische Barnabas selbst sey in den fraglichen Fehler verfallen.

Zu neuem Verdachte gab und giebt

5. jene Aeußerung im neunten Kapitel Veranlassung, wo gegen die Beschneidung gesagt wird, sie können kein Siegel und Zeichen des göttlichen Bundes seyn, denn auch alle Syrer, Araber, Götzenpriester und Aegypter seyen beschnitten, ohne doch einen Antheil am göttlichen Bunde zu haben. Solche Behauptung meint insbesondere Hug [49]), könne unmöglich vom apostolischen Barnabas herrühren, dem die Irrthümlichkeit dieser Aussagen in keiner Weise hätte verborgen seyn können. Er, der so lange in der Hauptstadt von Vorderſyrien', Antiochien, sich aufhielt, mußte wissen, daß bei den Syrern die Beschneidung nicht eingeführt sey [50]). Ja jeder Palästinenser, und wenn er auch die Grenzen seines Vaterlandes gar nicht überschritt, war sicher darüber unterrichtet, welche von den benachbarten Völkern die den Juden so heilige Beschneidung beobachteten, und welche nicht. Um aber seiner Unwissenheit in diesem Punkte die Krone aufzusetzen, sagt unser Verfasser: „auch alle Priester der Idole seyen beschnitten." Wie konnte Barnabas, sagt Hug, der mit Paulus die südlichen Provinzen von Kleinasien durchge-

49) Freibg. Zeitsch. Hft. 3. S. 213 ff.

50) S. hierüber oben S. 82 Anm. 18, wo in der Stelle aus Josephus Flavius *περιτέμνονται* statt *περιτέμνοντες* zu lesen ist.

predigt hat, Solches schreiben? — Alle Bemühungen Cotelier's und Nördam's, in die fraglichen Worte unseres Briefes noch einen erträglichen, nicht von Unwahrheit strotzenden Sinn hineinzulegen, sind umsonst und vergeblich, denn von den Syrern selbst, nicht von den Nachbarn der Syrer, wie Nördam will, spricht sichtlich unsere Stelle, und das Wort πᾶς wird immer jeder lareren Deutung „manche" u. d. gl. widerstreben. Kurz, was oben von der Beschneidung aller Syrer und Götzenpriester gesagt wird, erregt wenigstens einen starken Verdacht, daß wohl ein Anderer sich diesen Irrthum habe zu Schulden kommen lassen, nicht aber jener apostolische Mann, der so manchfachen Verkehr mit den Syrern und kleinasiatischen heidnischen Priestern gehabt haben muß.

Noch kräftigere Waffen gegen die Aechtheit unseres Briefes hat man

6. aus dem Charakter desselben geholt. Zu einem Hauptanstoße gereichen nämlich die spielenden, abgeschmackten und albernen Allegorien, welche dieser Brief in so großer Anzahl, namentlich in den Kapiteln 6—11 enthält. Besonders findet Hug[51]) die große, in mehreren Stadien verlaufende Allegorie des sechsten Kapitels über alle Maßen abgeschmackt. Das von Gott verheißene Land, welches von Milch und Honig fließt, wird hier zuerst auf die Menschwerdung Christi, dann auf die Umgestaltung der Menschheit durch Christus, endlich drittens auf die christliche Kirche gedeutet, auf was Alles Gott schon in jener Verheißung durch Moses (II. Mos. 33, 1.) hingewiesen haben soll.

Abgeschmackt ist weiter die Zahlenmystik, die in der Beschneidung von 318 Menschen durch Abraham einen Typus des Kreuzes Christi finden will K. 9, ohne zu bedenken, daß nur durch die griechischen Zahlzeichen, nicht aber durch die hebräischen solche

51) Freibg. Zeitsch. Hft. 2. S. 147.

Deutung überhaupt nur möglich sey, und daß sie darum der Bibel nur aufgedrungen seyn könne. Es ist abgeschmackt zu sagen, 318 wird mit T I H geschrieben, das T aber hat Kreuzesform und ist darum ein Typus des Kreuzes, I und H sind die Anfangsbuchstaben von Ἰησοῦς, darum bedeuten sie auch Jesus, und T I H heißt also nichts Anderes, als σταυρὸς Ἰησοῦ. Wer so argumentiren konnte, mußte aber nebenbei noch ein so eingefleischter Hellenist seyn, daß ihm der Gedanke gar nicht kam, die Bibel sey ursprünglich in einer andern, als in der griechischen Sprache geschrieben worden. Davon aber, daß auch noch ein Verstoß gegen die Bibel in der besagten Stelle enthalten sey, wollen wir hier schweigen, da es uns gegenwärtig nur um Nachweisung einer eines Apostels unwürdigen Spielerei mit Allegorien zu thun ist. Beispiele hievon liefern uns noch reichlich die Kapitel 7, 8, und 10, wo in der rothen Kuh und in den beiden Böcken ein ganzes Magazin von Typen auf Christus und sein Leiden ꝛc. gefunden, aus den mosaischen Speisegesetzen aber ein höherer geistiger Sinn auf eine so willkührliche und gekünstelte Weise herausallegorisirt wird, daß kaum Jemand des Lachens darüber sich zu enthalten im Stande ist. All dieses unaufhörliche Allegorisiren und kindische Typologisiren laßt sich, wie man ohne großes Wagniß behaupten kann, gar nicht von einem apostolischen Manne erwarten, der als voll des heiligen Geistes in der Bibel geschildert wird (A. G. 11, 24), und der wegen der Kraft seiner begeisterten Beredtsamkeit den Beinamen Barnabas von den Aposteln selber erhalten hat. In dem apostolischen Barnabas, wenn er gleich hinter Paulus zurücktritt, muß dennoch eine ganz andere Kraft der Rede, eine viel tiefere Innerlichkeit und Gemüthlichkeit der christlichen Ansprache geherrscht haben, als in dem Verfasser des frostigen, tändelnden Briefes, den wir vor uns haben. Es ist zwar richtig, daß auch der Apostel Paulus (Gal. 4, 22 ff.), und insbesondere der Verfasser des Hebräerbriefes sich Allegorien erlaubt haben; aber diese

tragen unverkennbar einen weit großartigern Charakter [52]), nirgends zeigt sich hier ein krankhaftes, nimmersattes Haschen nach Typen und typischen Beziehungen, überall ist Modus in rebus, und am weitesten sind die canonischen Schriftsteller von der lächerlichen Eitelkeit entfernt, die der Verfasser unseres Briefes zu Tag legt, wo er auf seine eigene Weisheit beifällig hinsehend sagt: „keiner hat je eine ächtere Lehre von mir erhalten, aber ich weiß, daß ihr würdig seyd," nämlich, das große Geheimniß der Zahl 318 zu erschauen. Auch in einer anderen Stelle überhebt er sich auf eine unpaßliche Weise ob seiner vermeintlichen Einsicht. K. 6. Selbst verwundert darüber, wie gut er die Verheißung des von Milch und Honig fließenden Landes zu deuten verstehe, ruft er ganz begeistert aus: „gepriesen sey unser Herr, der Weisheit und Erkenntniß seiner Geheimnisse in uns gelegt hat" [53]). — Ich kann mir wirklich nicht denken, wie die einfachverständigen, nüchternen und herzlichen Apostel den Barnabas wegen seiner gottbegeisterten Beredtsamkeit hätten bewundern können, wenn er solche Tiraden und Spielereien zu Markte gebracht hätte, wie unser Brief sie enthält. Ich will die ästhetische Bildung der Apostel nicht zu hoch anschlagen, aber der schlichteste Mann gerade wird den geringsten Gefallen an unserem Briefe finden können; denn es ist keine kräftige Hausmannskost, die ihm hier geboten wird, sondern ein bis zur Ungenießbarkeit raffinirtes Gericht einer entarteten Kunst, die hauptsächlich in Alexandrien seit Philo ihr Unwesen trieb. Sichtlich hat unser Brief nicht das von Eusebius (H. E. III, 25.) an einer apostolischen Schrift verlangte τὸ τῆς φράσεως ἦθος τὸ ἀποστολικὸν, und hält hierin mit keinem Werke eines apostolischen Vaters, geschweige

52) Vgl. Bleek, Comment. über den Hebräerbrief. I. Thl. S. 416, der selbst die Aechtheit des Briefes Barnabä annimmt, und dessen Urtheil darum um so unverdächtiger ist.

53) S. oben S. 62. 63.

eines Apostels selber, irgend eine gerechte Vergleichung aus. Hält man ihn an den Maßstab der ächten Briefe des römischen Clemens, oder an die Ignatianischen Schreiben; man wird gestehen müßen, diese haben weit mehr apostolische Art an sich, während er das Gepräge einer von der apostolischen Einfachheit und ruhigen Würde entfernteren Zeit an sich trägt. Ich stimme darum Herrn Ullmann bei, wenn er sagt, daß dieses übertriebene, unhistorische, grund- und bodenlose Idealisiren, diese falsch gnostizirende Richtung, dieses pomphafte prahlerische Anpreisen einer Tiefkenntniß, die doch in der That alles tieferen Gehalts ermangelt, billigerweise von einem einfachen, praktischen, durch seine lebendige Wirksamkeit für das Evangelium so ausgezeichneten Apostelgehülfen nicht erwartet werden dürfe [54]). Weit mehr ist solche Manier im Geschmacke eines alexandrinischen Judenchristen des zweiten Jahrhunderts gelegen, der solche Meisterstücke der Allegorisirkunst aus der dortigen jüdischen Gelehrtenschule hervorgehen sah, und bemerken konnte, wie selbst ein Philo auf solche Weisheit sich nicht wenig zu Gut thut [55]). Aus dieser Schule mag er dann mit der ganzen Manier auch den terminus technicus für solche Art von Weisheit, nämlich den Ausdruck γνῶσις entlehnt haben [56]). Doch wir wollen der weitern Untersuchung nicht vorgreifen; wollen vielmehr den Inhalt des Briefes noch näher betrachten, um zu sehen, ob dieser dem apostolischen Barnabas und dem, was wir von ihm wissen, völlig entspreche.

7. Barnabas war ein Levite, der längere Zeit in Jerusalem lebte, als noch der jüdische Tempel stand, und die heiligen Gebräuche in demselben geübt wurden. Bei ihm kann man darum eine genaue Kenntniß des Gesetzes, eine Vertrautheit mit der hei-

54) Studien u. Krit. Bd. 1. S. 388.
55) S. oben S. 84 in der Anm. 27.
56) S. oben S. 62. Not. 21. u. 22. S. 83. Not. 22. S. 90. Not. 25.

ligen Schrift, und eine umfassendere Bekanntschaft mit den gottesdienstlichen Ceremonien mit vollem Rechte voraussetzen. Wenn nun aber gerade hierin bedeutende Verstöße in unserem Briefe sich vorfinden; so erwächst daraus gewiß ein nicht unkräftiger Verdacht gegen die Autorschaft des apostolischen Barnabas, von welchem solche Unrichtigkeiten nicht zu erwarten stünden [57]). Es finden sich aber in der That deren nicht wenige in unserem Briefe. Im siebenten Kapitel wird erzählt, daß die Priester am großen Versöhnungstage das Eingeweide eines Bockes, ungewaschen mit Essig verzehren sollten [58]). An jenem Feste aber durfte der Bibel zu Folge Niemand bei Todesstrafe auch nur das Geringste genießen III. Mos. 23, 29. Es ist dann weiter höchst unglaublich, daß je an einem Tage den jüdischen Priestern die sonderbare Pflicht auflag, die Eingeweide eines Thieres ungewaschen zu verzehren; Bibel und Talmud wißen hievon nichts, im Gegentheile ordnet erstere überall Waschungen und die strengste Reinigkeit an. Ebensowenig ist richtig, was in demselben Kapitel tiefer unten (S. 69. 70.) von einem Mißhandeln, Anspeien und Durchstechen des hircus emmissarius gesagt wird. Nicht nur ist dieß nicht in der Bibel und im Talmud enthalten, es findet sich vielmehr in letzterem gerade das Gegentheil, der Bock sey auf einem Gerüste, gegen jede Mißhandlung gesichert, an den Ort seiner Bestimmung gebracht worden. Ebenso wenig ist biblisch oder traditionell begründet, daß die Purpurwolle, welche diesem Bocke um das Haupt gewunden ward, nachher auf eine Brombeerstaude gelegt wurde; im Gegentheil läßt sie der Talmud ganz einfach auf einen Felsen legen, und der Verdacht ist nahe, unser Brief habe die Brombeerstaude darum genannt, weil die Dornenkrone Christi daraus geflochten gewesen seyn soll [59]).

57) S. oben S. 3.
58) S. oben S. 66. 67. Not. 6.
59) S. oben S. 72. Not. 15.

Ueberhaupt haben wir oben gesehen, wie die Sage, die in unserem Briefe niedergelegt ist, sich wohl gebildet haben könne zu einer Zeit, die eifrig bedacht war, im A. T. so viel Typen und Vorbilder Christi als möglich zu finden, und wo kaum irgend Jemand mehr lebte, der den Tempeldienst und seine heiligen Gebräuche noch mit eigenen Augen gesehen hat [60]). Der apostolische Barnabas aber mußte wissen, daß am großen Versöhnungstage Niemand etwas genießen durfte, am wenigsten ungewaschene Eingeweide, und daß jener Bock allen Mißhandlungen völlig entrückt war, denn Barnabas muß doch mehrmal das große Versöhnungsfest in Jerusalem selber erlebt haben.

Wenn unser Brief hier zu viel gesagt hat, so sagt er in demselben Kapitel auch zu wenig, und schweigt von Punkten, die wesentlich zum Ritus gehörten [61]).

Auch im achten Kapitel, wo von der rothen Kuh die Rede ist, kommen Unrichtigkeiten vor, welche nicht wohl auf Rechnung des apostolischen Barnabas, als eines Leviten, gesezt werden können. Unrichtig ist vor allem, wie wir oben zeigten [62]), daß die, so die Kuh brachten, schlachteten und verbrannten, grobe Sünder müßten gewesen seyn; unrichtig ist auch, daß ausschließlich Knaben die Asche derselben zu sammeln und die Besprengung vorzunehmen gehabt hätten [63]); aber die größte Unrichtigkeit ist hier das gänzliche Mißverstehen des Ritus mit der rothen Kuh, das sich unser Verfasser, wie wir oben gezeigt haben, zu Schulden hat kommen lassen [64]). Er hat das Schlachten der Kuh für ein Sündopfer gehalten, während sie doch in der That mit der Sündhaftigkeit in gar keiner Berührung stand,

60) S. S. 66. 67. Not. 6. u. Not. 12.
61) S. 71. Not. 14.
62) S. 74. An. 1.
63) S. 76. An. 2.
64) S. 75. In der Note u. S. 76.

und nur dazu dienen sollte, diejenigen zu reinigen welche sich durch Berührung eines Todten befleckt hatten. Ein Levite aber muß doch wohl die Bedeutung dieses Ritus gekannt und begriffen haben.

Nach solchen deutlichen Beweisen, daß der Verfasser unseres Briefes mit den heiligen Gebräuchen und dem Tempeldienste in concreto nicht recht genau bekannt gewesen sey, daß er von ihnen zwar vieles gewußt habe, aber auch mehr als wahr ist, und manches nicht richtig; nach all diesem ist kaum mehr nöthig zu zeigen, daß er sich auch sonst zwei Verstöße habe zu Schuld kommen lassen, die sich für einen Leviten nicht schicken wollen. Im K. 9. giebt er an, Abraham habe 318 Männer beschnitten, welche Zahl Barnabas zuversichtlich nur aus einer Combination von I. Mos. 14, 14. mit I. Mos. 17, 26. 27. entnommen hat. In ersterer Stelle wird erzählt, Abraham sey mit 318 hausgebornen Knechten dem Lot zu Hülfe gezogen; das andere Citat aber sagt aus: Abraham habe seinen Sohn Ismael, und alle Männer seines Hauses, sowohl hausgeborne als erkaufte beschnitten. Der Beschnittenen waren also nothwendig mehr als 318 an der Zahl, und ein in der Bibel bewanderter Levit hätte wißen müßen, daß durch diesen Umstand das ganze Gebäude seiner gegen Ende von K. 9. aufgeführten prahlerischen Weisheit plötzlich zusammenstürze. Sollte etwa der begeisterte Redner Barnabas, der *υἱὸς παρακλήσεως*, sich hier solche Blöße gegeben haben?

Aehnlich ist der chronologische Verstoß im K. 12. in Betreff des Josua, den wir schon S. 100 in der Note 18 gerügt haben; auf den wir übrigens kein großes Gewicht zu legen gesonnen sind.

Was uns aber am wenigsten geneigt macht, in dem Verfasser unseres Briefes den apostolischen Barnabas zu erkennen, das ist

8. Die Art und Weise, wie derselbe vom Juden-

thum und den mosaischen Institutionen und Geboten spricht. Barnabas war ein Hellenist von Geburt, und hatte wohl schon in seinem Vaterlande die Grundlagen einer freieren Richtung gewonnen, die ihn zum Missionär unter den Heiden besonders befähigte [65]). Um dieser freieren Richtung willen war er wohl auch zur Leitung der jungen heidenchristlichen Gemeinde in Antiochien auserkohren worden, denn ein Judaist hätte für diese Stelle nimmer getaugt [66]). Aber ebenso gewiß mußte, wie wir sagten, der, dem die Apostel jene junge Gemeinde anvertrauen wollten, auch vom andern Extreme frei, durfte in keiner dem Judenthume und dessen Institutionen feindlichen Richtung befangen seyn, denn er hätte eben dadurch das zarte Band, das sich zwischen Heiden- und Judenchristen zu bilden begann, in seinem Werden zerrissen, und eine Kluft zwischen Brüdern in Christo gesetzt. Es mußte wohl den Heidenchristen ihre Freiheit vom alten Gesetze gerettet, aber nicht im Geringsten durfte ihnen Mißachtung der mosaischen Gebräuche und Vorschriften eingepflanzt werden, wozu ohnehin an sich schon die Heiden geneigt waren, und wodurch sie die Judenchristen nur bitter kränken und tief hätten verletzen müssen. Auch die völlig orthodox christgläubigen Judenchristen der alten Zeit hiengen noch mit einer rührenden Pietät an ihrer jüdischen Mutterkirche, erkannten in ihr den alten Bund Gottes mit der Menschheit, und in ihren Einrichtungen — Ordnungen göttlicher Weisheit zur Erziehung des hochbegnadigten Volkes, aus dem der Messias hervorgehen sollte. Noch hatten sie die Verbindung mit dem alten Tempel nicht abgebrochen, noch besuchten sie denselben in den Stunden des Gebetes, und annoch lag sich ein Jakobus die Kniee wund auf dem Fußboden des Heiligthums. Ihnen gegenüber mußte also auch den neuen Heidenchristen Achtung eingeflößt werden

65) S. oben S. 3.
66) S. oben S. 16 u. 17.

gegen die mosaischen Gebräuche und gegen Alles, was den Judenchristen heilig und theuer war, denn gegenseitige Achtung ist ja die erste Bedingung aller Toleranz. Der Lenker und Hirte der antiocheniſchen Gemeinde durfte darum weder den Heidenchristen das Joch des mosaischen Gesetzes auflegen wollen, noch aber andererseits geringfügig vom Judenthum urtheilen, wenn er nicht wollte, daß die Heidenchristen ihre Brüder aus dem Judenthum belächeln, letztere aber erstere dafür hassen und anfeinden sollten.

Der Mann aber, der unseren Brief geschrieben hat, gehörte solcher richtigen Mitte, wie sie der apostolische Barnabas haben mußte, sicherlich nicht an. Wie hätte er z. B. die alten Judenchristen gereizt und verletzt, wenn er den Werth der Beschneidung auch im A. B. gänzlich in Abrede stellte? Nicht blos dem Juden, auch dem Judenchristen galt sie als altes Bundeszeichen, als Siegel des Paktes, den Gott mit dem jüdischen Volke geschlossen hatte. Unser Brief aber stellt dieß K. 9. geradezu in Abrede; auch die Syrer, Aegypter und andere Völker, sagt er, seyen beschnitten, und darum müßten auch sie Bundesglieder seyn, wenn die Beschneidung Bundeszeichen gewesen wäre. Auch für die Zeiten des alten Bundes weiß er darum der Beschneidung keine Achtung zu zollen; sie ist ihm nicht blos im Christenthume abgeschafft, sie hat vielmehr nach seiner Ansicht nie eine andere Bestimmung gehabt, als doppelter Typus zu seyn, erstens der geistigen Beschneidung der Ohren und Herzen, und zweitens des σταυρὸς Ἰησοῦ. Das war aber eine harte Rede, und welcher Judenchrist konnte sie ertragen? Und wie mußte der Judenchrist, der sich noch beschneiden ließ, in den Augen seiner heidenchristlichen Glaubensgenossen erscheinen, welchen solches gelehrt wurde? Nothwendig hätte diese Lehre von vornherein schon den Frieden zwischen Juden- und Heidenchristen völlig zerstört.

Der Judenchrist war überzeugt, und es ist apostolische Lehre, daß das Gesetz Kraft und Geltung gehabt habe bis auf die

Erscheinung des Herrn. Unser Brief aber lehrt eine schon viel frühere Abschaffung des alten Gesetzes; schon durch die Propheten habe Gott seinen Widerwillen gegen die jüdischen Opfer, Feste und Fasten geoffenbart. K. 2 u. 3. Als einen schon seit lange her von Gott verworfenen Gebrauch erklärt er somit das, was dem Judenchristen als ein bis auf die neuesten Zeiten verbindliches und erst von Christus aufgehobenes Gebot Gottes erschien. Hätte solche Rede nicht abermal die Kluft zwischen Heiden- und Judenchristen nothwendig noch erweitern müssen?

Ja noch mehr. Ueber alle Maßen gewiß war es dem Juchristen, daß Gott einen Bund geschlossen habe mit dem jüdischen Volke, und daß dieser alte Bund fortgedauert habe bis zur Ankunft des Messias. Unser Brief aber verletzt das Bundesrecht des jüdischen Volkes, spricht wenigstens in einer Weise, die gar keine andere Deutung zuzulassen scheint, wenn er sagt: Gott hat zwar seinen Bund den Juden gegeben, diese aber haben denselben alsbald wieder durch Ungehorsam und Abgötterei verloren, und wie Moses im Unmuth hierüber die Gesetzestafeln, die ihm Gott gegeben, zerschlug, gieng auch der kaum gestiftete Bund schon wieder in Trümmer. K. 4 u. 14. Keiner der Apostel hat je so etwas behauptet, keiner ist dem historischen Rechte des Judenvolks zu nahe getreten, und kein Judenchrist konnte eine Lehre ertragen, die seine Väter aus dem Bunde mit Gott hinausgestellt hätte. — Eine solche Lehre läßt sich nicht blos nicht vom ersten Hirten Antiochiens, sie läßt sich überhaupt von keinem Apostel und apostolischen Manne erwarten; gehört vielmehr wesentlich dem zweiten Jahrhunderte an, in welchem der Verfasser des Briefs an Diognet mit gleichem Mangel an Respekt vom Judenthume, der Beschneidung und den Speisegesetzen gesprochen hat. Auch über letztere führt unser Pseudobarnabas K. 10. so harte Reden, daß sie nothwendig vielfachen Anstoß hätten erregen müssen. Er giebt zwar zu, daß Gott durch Moses das Nichtessen von gewissen

Thieren befohlen habe, bezüchtigt aber zu gleicher Zeit die Juden und alle jene einer niedrigen, fleischlichen Gesinnung, die da glaubten, es handle sich hier um Speisen und ihre Unreinheit, und die nicht einsehen, daß diese Abstinenzgebote einen ganz anderen höheren Zweck haben, und Enthaltung von jenen Lastern verlangen, welche durch die verbotenen Thiere repräsentirt oder geübt werden. Das ganze Judenvolk von Moses herab bis auf die Alexandriner, wenige ausgenommen, wie David, bezüchtigt hier unser Verfasser ganz offen und plan eines groben Mißverstehens der Speisegebote, so daß er ihnen Schuld giebt, sie haben nur die Schale, nicht aber den Kern derselben beachtet. Mit solcher Lehre hätte Barnabas den Stab über alle palästinensischen Juden und Judenchristen gebrochen, denen der wörtliche Sinn des mosaischen Gesetzes heilig war, und in diesem dasselbe beobachten zu müssen glaubten, wenigstens zu beobachten fortfuhren. Hätte der apostolische Barnabas den Erstlingen unter den Heidenchristen solches gelehrt, er hätte ja damit förmlich zu ihnen gesprochen: sehet die Thoren in Jerusalem, die sich eure Brüder nennen, in ihrer Beschränktheit enthalten sie sich gewißer Speisen und Thiere, und können sich gar nicht zu dem höheren Sinne jener mosaischen Gebote erschwingen; so lange sie noch Juden waren, haben sie hierüber in der Finsterniß gelebt, aber auch jetzt sind die Schuppen noch nicht von ihren Augen gefallen, und in ihrer Blindheit halten sie den Buchstaben fest statt des Geistes.

Endlich spricht unser Brief auch von dem Sabbate auf eine unapostolische, für die ersten Gläubigen aus dem Judenthume unerträgliche und sie in den Augen der ersten Heidenchristen herabsetzende Art und Weise, wie wir solches schon in der Note 14. zum Kapitel 15. dargelegt haben [67]). Seine Gedanken, die er dort ausspricht, sind: a) „der Sabbat, den Gott angeordnet und eingesetzt hat, ist nicht der jüdische, vielmehr ward darunter das

67) S. oben S. 112.

glückliche Zeitalter nach der Wiederkunft Christi verstanden; b) im Judenthum konnte überhaupt kein wahrer, Gott angenehmer Sabbat gefeiert werden, weil noch die Heiligkeit des Herzens fehlte, die dem eigenen Worte Gottes gemäß zur Sabbatsfeier nothwendig ist; c) Gott selber hat durch Isaias erklärt, er könne die jüdischen Sabbate nicht ausstehen; darum haben d) die Christen einen andern Tag zu ihrem Wochenfeste erwählt." — So spricht kein Apostel, so sprach sicher Niemand in den apostolischen Zeiten, als von den Judenchristen noch der Sabbat geheiligt ward. So sprach sicher Barnabas nicht in Antiochien als Lehrer der Heidenchristen, denen er Achtung und Liebe für ihre Brüder aus dem Judenthume beibringen mußte; so sprach er sicher nicht auf seinen Missionsreisen, als er an den Sabbaten in den Synagogen auftrat, um die neue Lehre vom Heile zu verkünden.

Barnabas erscheint bei dem Vorfalle in Antiochien, dessen Paulus im Galaterbriefe gedenkt, noch nicht frei von allem jüdischen Sauerteige. Er gehört noch mehr dem Judenthume an, als Paulus, und nimmt weit mehr als dieser auf die Judenchristen Rücksicht, denen er so wenig zum Anstoß gereichen will, daß er sich aus Furcht vor ihnen mit Petrus zugleich zu einem unrechtmäßigen und verstellten Betragen, bis zur Meidung der Heidenchristen hinreissen ließ [68]). Wie ganz anders aber erscheint der Verfasser unseres Briefes? Von Sympathien mit dem Judenthum ist nicht nur keine Spur an ihm, vielmehr gerade das Gegentheil, eine offene antijüdische Richtung; ihm gegenüber ist Paulus in seiner Polemik gegen das Judenthum milde und sanft; unser Verfasser aber kennt keine schonende Rücksicht auf die Judenchristen, keine zarte Behandlung des sie noch an das Judenthum knüpfenden Bandes, und er ist so weit entfernt, aus Furcht vor ihnen der christlichen Freiheit das Geringste zu vergeben, daß kein Ausdruck ihm zu hart, keine Behauptung zu ge-

68) S. oben S. 25.

wagt, und keine Rede zu verletzend ist, wenn es sich um Erniedrigung und Herabsetzung des Judenthums und der mosaischen Institutionen handelt. Ja er geht hierin weiter, als irgend ein anderer Apostel, und läßt sich von seinem antijüdischen Eifer bis zu wirklicher Ungerechtigkeit gegen den alten göttlichen Bund, und bis zu irrigen Behauptungen über denselben hinreißen.

In diesem Manne glaube ich nimmermehr den apostolischen Barnabas erblicken zu dürfen, und die schon früher erwähnten Verdachtsgründe, mit diesem letztern und stärksten vereint, sprechen so stark, daß ich ihnen gegenüber auf das Zeugniß des alexandrinischen Clemens kein Gewicht zu legen im Stande bin. Unser Brief ist nicht in den biblischen Canon aufgenommen worden, wie die Schriften aller andern Apostel, er stammt aus einer Zeit her, wo aller Wahrscheinlichkeit nach der apostolische Barnabas schon todt war, er spricht mit äußerster und ungerechter Unzartheit von den andern Aposteln, er enthält alberne, eines Apostels unwürdige Abgeschmacktheiten, sagt Unrichtiges aus über die Syrer und Götzenpriester, worüber der apostolische Barnabas besser belehrt gewesen seyn muß; der gnostisirende und allegorisirende Charakter, den er trägt, ist spielend und ermangelt aller apostolischen Würde und Einfachheit, wie man sie bei einem Manne voraussetzen muß, den die Bibel als des heiligen Geistes voll schildert; es kommen Unrichtigkeiten und Verstöße gegen die Bibel und heiligen Gebräuche vor, wie solche fast unmöglich von einem Leviten, der den Tempeldienst noch mit eigenen Augen gesehen hat, herrühren können, und zu all diesem noch wird in unserem Briefe auf eine Art und Weise vom Judenthum gesprochen, wie man sie vom apostolischen Barnabas keineswegs zu erwarten berechtigt ist.

Diese Summe von Verdachtsgründen ist ein unübersteigliches Hinderniß für die Verfechter des apostolischen Ursprungs unseres Briefes, und ein mächtiges Bollwerk für jene, welche die Au-

thentie desselben in Abrede zu stellen unternehmen. Ihnen beizutreten trage ich, alles reiflich erwogen, keinen Augenblick Bedenken, und glaube, die Waffen, die man bisher gegen die Authentie des fraglichen Briefes gebrauchte, theils geschärft, theils vermehrt zu haben.

Doch nur in einem uneigentlichen Sinne wird hier der Ausdruck Authentie identisch gebraucht mit dem passendern: apostolischer Ursprung des Briefes. Nirgends nämlich giebt sich der Verfasser desselben für den apostolischen Barnabas aus, und der Brief ist darum kein ψευδεπίγραφον, und kein Werk eines Betrügers, wenn er auch aus der Feder eines Andern geflossen ist. Er kann einen jüngern Barnabas, oder sonst einen uns unbekannten Mann zum Verfasser gehabt haben, der nicht im Geringsten den Namen eines Apostels zu mißbrauchen versuchte, dem aber die unglückliche Hypothese eines Spätern seine Autorschaft entzog, und sie dem h. Barnabas ohne sein eigenes Verschulden und Gelüsten ertheilte.

Es fragt sich nun weiter: wenn der vorliegende Brief nicht aus der apostolischen Zeit seyn soll, paßt er denn in eine jüngere, und hat er Verwandtschaft mit einer andern Epoche? Ich glaube nun behaupten zu dürfen, er trage sichtlich die Spuren der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts an sich, und sey von einem Zeitgenossen des h. Ignatius und des Verfassers der Epistel an Diognet, zum Theile auch des h. Justinus geschrieben.

Aus dieser Zeit heraus läßt sich

1) vor Allem die antijüdische Richtung erklären, die einen Hauptzug im ganzen Charakter unseres Briefes bildet. Unter den Judenchristen der ersten Kirche lassen sich nämlich zwei Hauptrichtungen unterscheiden, von denen die eine zwar noch die jüdischen Gebräuche und Ceremonien vollzog, aber das Heil nicht davon abhängig machte, und keine allgemeine Verbindlichkeit der mo-

saischen Verordnungen lehrte. Die andere dagegen forderte Beobachtung und Befolgung des alten Gesetzes, als allgemeine Bedingung des Heils, selbst von den Gläubigen aus dem Heidenthume. Erstere nennt man häufig die Petriner, die letztern Judaisten. So lange nun die großen Apostel des Judenchristenthums, Petrus und Jakobus d. j. noch lebten, hielten diese jene beiden judenchristlichen Parteien zusammen, und hemmten einigermassen den pseudochristlichen Lauf der letzteren, judaistischen Richtung. Als aber jene Männer Gottes gestorben waren [69]), und auch die Wahl des neuen Bischofs von Jerusalem gegen den Sinn der Judaisten auf Simeon fiel; da stellten sie sich unter Thebutis diesem entgegen, und traten als schismatische Partei in die Erscheinung [70]). Dadurch mußten die Petriner Jerusalems ihrer wesentlichen Verschiedenheit von jenen Judaisten immer klarer bewußt werden, und die Nothwendigkeit fühlen, von ihnen ab- und an die Pauliner sich anzuschließen. Diese Entwicklung wurde bald noch durch andere Vorfälle gefördert. Als Jerusalem belagert ward, wanderten die Christen allgesammt, eingedenk der Prophezeiung ihres Meisters, aus, und zogen jenseits des Jordans nach Pella, Peräa und in die Dekapolis. Die Uneinigkeit aber nahmen sie mit, und die Kluft zwischen ihnen ward noch größer, als bisher. Die Judaisten nämlich fielen fast gänzlich wieder in's Judenthum zurück, und nahmen jene Gestalt und Richtung an, die uns in der Geschichte unter dem Namen des Ebionitismus entgegentritt. Ihren Haß hatten die Petriner vielfach zu fühlen Gelegenheit, und aller Wahrscheinlichkeit nach waren es solche Judaisten, die den ehrwürdigen petrinischen Bischof Simeon unter Trajan zum Tode brachten [71]).

69) Jakobus starb im J. 69 nach Hegesippus bei Euseb. H. E. II, 23. Nach Joseph. Fl. dagegen (Antiq. XX, 9. 1.) schon im J. 63. Vgl. Credner, Einleit. in's N. T. 1. Th. S. 580. 581.

70) So erzählt Hegesippus bei Euseb. H. E. IV, 22.

71) Euseb. H. E. III, 32. Vatke (in s. Recens. Berl. Jahrb.

Solche Vorfälle waren recht geeignet, die judaistische Richtung unter den Christen immer verhaßter zu machen, und die Petriner genauer an die Pauliner und Heidenchristen anzuschließen.

Der letzte Rest einer Sympathie der Petriner mit dem Judenthume verlor sich endlich in Folge des bekannten Ediktes von Hadrian, welches den Juden den Eintritt in die Aelia unter Androhung der schwersten Strafen verbot. Den Christen aber lag daran, die heilige Stätte zu bewohnen, wo ihr Meister gewandelt, und woran sich die Erinnerung der Erlösung knüpfte. Zudem hatten die neuesten Ereignisse und das unglückliche Ende des zweiten jüdischen Krieges sie in der Ueberzeugung befestigt, Gott habe sein gnädiges Auge auf immer vom Judenthum abgewandt. Darum wandten nun die Nachkommen der alten orthodoxen Judenchristen sich auch selber vom Judenthum weg, entsagten der Beobachtung des entkräfteten Gesetzes, und erwarben damit die Erlaubniß, die heilige Stadt wieder zu betreten [72]).

Um diese Zeit, als die Petriner immer mehr von allem jüdischen Sauerteige sich reinigten, und zugleich immer schroffer den in's Judenthum zurückfallenden Judaisten oder Ebioniten entgegentraten, um diese Zeit konnten und mußten auch geborne Judenchristen als Gegner der judaistischen Richtung sich erheben, denn von dieser drohete sichtlich der Kirche Gefahr.

Noch vor jenem Edikte Hadrians haben zwei christliche Lehrer in ähnlicher Weise, wie Pseudobarnabas das Judenthum und alles Judaisiren bekämpft, und in nicht minder starken Ausdrücken von ersterem gesprochen, als jener. Ich meine den Verfasser des Briefs an Diognet und den h. Ignatius von Antiochien. Ersterer sagt: „was ihre (der Juden) furchtsame Enthaltung von man-

---

1839. Nro. 2.) glaubt zwar, die Ankläger Simeons seyen unbekehrte Juden, nicht Judaisten gewesen; aber Hegesipp spricht bei Eusebius ganz ausdrücklich von Häretikern.

72) Sulp. Sever. hist. sacr. II, 31.

chen Speisen, ihren Aberglauben in Betreff des Sabbats, ihre Prahlerei ob der Beschneidung, ihre Heuchelei wegen der Fasten und Neumonde, lauter lächerliche und der Rede unwerthe Dinge betrifft, darüber, glaube ich, brauchst du von mir keinen Aufschluß. Denn wie wäre es recht, von dem, was Gott zum Nutzen der Menschen schuf, das Eine als gut geschaffen anzunehmen, das Andere aber als unnütz und überflüssig zu verwerfen? Ist es nicht ruchlos, von Gott zu lügen, als ob er verbiete, am Sabbat etwas Gutes zu thun? Ist es nicht lächerlich, sich der Hinwegschneidung von etwas Fleisch als eines Zeichens der göttlichen Auserwählung zu rühmen u. s. f." [73]?

Wem könnte die Aehnlichkeit entgehen, die zwischen diesen Worten und vielen Stellen und Gedanken des Briefes Barnabä statt hat? Beide sind sichtlich aus einem und demselben Oppositionseifer gegen alles Judaisiren hervorgegangen.

Merkmale solchen Eifers begegnen uns auch vielfältig in den Ignatianischen Briefen. Den Magnesiern z. B. ruft der h. Mann zu: „lasset euch nicht täuschen durch die Irrlehren, noch durch die alten unnützen Fabeln; denn wenn wir noch immer nach dem Gesetze des Judenthums leben, so bekennen wir, keine Gnade empfangen zu haben" [74]. Noch stärker spricht er sich denselben gegenüber später aus: „es ist ungereimt, Jesum Christum anzurufen, und nach dem Judenthum leben" [75]. Den Philadelphenern aber schreibt er: „wenn Jemand bei euch für's Judenthum auftritt, so höret ihn nicht" [76].

So zeigt uns denn der Anfang des zweiten Jahrhunderts eine starke Opposition der Christen gegen die steigenden Anmaßungen der judaistischen Partei. Wir finden eine solche Reaktion bei

73) Epist. ad Diogn. c. 4. Aehnliches wird auch in K. 3. gesagt.
74) Ad Magnes. c. 8.
75) Ad Magnes. c. 10.
76) Ad Philad. c. 6.

Ignatius, noch stärker und bitterer aber im Briefe an Diognet, ganz ähnlich derjenigen, die den Grundton in der Epistel Barnabä bildet. Sollte uns dieß nicht darauf hinweisen, daß unser Verfasser ein Zeitgenosse der besagten Männer gewesen seyn müsse? Für ihre Zeit paßt doch unwiderleglich die antijüdische Richtung desselben, und in keine andere Epoche hinein läßt sich dieselbe so leicht construiren, wie in den Anfang des zweiten Jahrhunderts. Das Band, welches in den apostolischen Zeiten die Christen noch an's Judenthum knüpfte, war jetzt zerrissen, die Judenchristen selbst sind unter einander getheilt in gewaltigem Gegensatze, die Einen sinken sichtlich in's Judenthum zurück, und verfolgen ihre Brüder mit bitterem Hasse, die sich an die freiere Richtung der Pauliner nun anschließen. Je mehr die Jahrzahlen wachsen, desto schroffer treten auch die Gegensätze hervor, desto schärfer wird die Polemik gegen den judaistischen Geist, desto herber wird die Ungültigkeit und Kraftlosigkeit des Mosaismus an den Tag gezogen, desto heftiger seine niedrigere Stellung erwiesen, und sein Unwerth behauptet, bis sich die antijüdische Richtung völlig ausgebildet hat, als deren Repräsentanten wir unsern Brief, den an Diognet und die Ignatianischen Episteln betrachten.

Daß übrigens der Brief Barnabä nicht viel später angesetzt werden dürfe als diese, und nicht tief ins zweite Jahrhundert hinein gestellt werden könne, werden wir weiter unten zu beweisen versuchen. Vor der Hand liegt uns hauptsächlich daran, zu zeigen, daß derselbe mehr für das zweite, als für das erste Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung passe. Dieß ergiebt sich auch

2) noch weiter durch die Art und Weise, wie vom Sabbate und Sonntage in Kapitel 15. unseres Briefes gesprochen wird. Wenn auch schon in den apostolischen Zeiten die Feier des Sonntags in der neuen Kirche eingeführt worden ist; so

erhielt doch unter den Judenchristen auch der Sabbat sich noch immer in Achtung, und so lange sie überhaupt dem mosaischen Gesetze fester noch anhiengen, mußten sie auch den siebenten Tag als einen heiligen ehren und feiern. Je größere Fortschritte aber allmählig die christliche Freiheit machte, je mehr die neue Kirche von der alten sich trennte, und je entschiedener sich auch die Judenchristen in Folge einer Reihe von Ereignissen vom Judenthum losmachten; desto mehr mußte auch die Achtung des Sabbats bei ihnen in Hintergrund treten, und desto gewißer mußte die spezifisch-jüdische Feier dieses Tages sich bei ihnen verlieren. Wie hätten sie z. B. in der Aelia den Sabbat feiern dürfen, ohne aus der Stadt wieder ausgewiesen zu werden? Mußten sie doch allen jüdischen Gebräuchen entsagen, um das Recht zum Eintritte in die Stadt zu erlangen. Wir finden zwar noch viel später Spuren einer Sabbatfeier besonders in der orientalischen Kirche, wofür Bingham die Zeugnisse zusammengestellt hat[77]; aber es ist nicht mehr die jüdische Feier dieses Tages, sie ist vielmehr eine spezifisch-christliche geworden, zum Andenken daran, daß Christus an diesem Tage im Grabe gelegen sey.

Wir sagten, die spezifisch-jüdische Sabbatsfeier mußte sich unter den Christen mit der Anhänglichkeit an's jüdische Gesetz überhaupt verlieren. Letztere aber schwand, wie wir oben ausführten, selbst bei den Petrinern immer mehr in den ersten Zeiten des zweiten Jahrhunderts im Gegensatze zu den Anmaßungen der Judaisten und zu ihrem Rückfalle in's Judenthum. Darum dürfen wir auch in diese Zeit die allmählige Verlassung des Sabbats verlegen. Diese Vermuthung bestätigt sich durch den Brief des h. Ignatius an die Magnesier K. 9, geschrieben zwischen den Jahren 106 und 116. Hier wird σαββατίζειν als Inbegriff und Zeichen des jüdischen Lebens in Gegensatz gestellt zum christ-

77) Origines T. IX. p. 51 sqq.

lichen Leben und christlichen Glauben. Das σαββατίζειν ist dem Ignatius identisch mit „ein Jude seyn," während κατὰ κυριακὴν (sc. ἡμέραν) ζῆν, nach dem Sonntage leben gleich ist dem „Christseyn" [78]). In gleicher Weise stellt auch unser Brief die Sabbatsfeier als Quintessenz des Judenthums in Gegensatz zur Sonntagsfeier als dem concreten Ausdrucke des christlichen Lebens.

Als von den Christen ganz aufgegeben und verlassen erscheint in unserem Briefe der jüdische Sabbat, und es wird in einer so geringschätzigen Weise von demselben gesprochen, die deutlich zeigt, daß der spezifisch-jüdische Sabbat auch bei den Judenchristen, zu denen der Verfasser und seine Leser gehörten, nicht mehr bestehe [79]).

Dieß paßt nun ganz gut für einen Zeitgenossen des h. Ignatius, für einen christlichen Lehrer aus dem Anfange des zweiten Jahrhunderts, nicht aber für die apostolische Zeit und den apostolischen Barnabas.

3) Auch die Häretiker, welche unser Brief bekämpft, haben unverkennbare Aehnlichkeit mit denen, vor welchen Ignatius so angelegentlich warnet. Zwei häretische Richtungen waren es, die der antiochenische Bischof im Anfange des zweiten Jahrhunderts für besonders gefährlich erachtete, das Judaistenthum nämlich und der Doketismus [80]). Auch unser Brief richtet seine Polemik gegen beide Irrlehren; am entschiedensten und stärksten zwar bei weitem gegen die Judaisten, aber auch die Doketen scheint Einiges treffen zu sollen, besonders der wiederholte Nachdruck, der auf die Erscheinung Christi im Fleische gelegt wird. So lesen wir K. 5.: „er aber hat sich, weil er im Fleische

78) Ign. ad Magnes. c. 9. Vgl. Cotel. u. Jacobson z. d. St.

79) S. oben S. 111 u. 112.

80) Ad Magn. c. 8. 10. ad Philad. c. 6. 9. bekämpft er die Judaisten; die Doketen aber ad Trall. c. 10. 11. ad Smyrn. c. 2—7.

erſcheinen mußte, um den Tod zu entkräften, und die Auferſtehung von den Todten zu beweiſen, dem Leiden unterzogen u. ſ. f. [81]). Und weiter unten: „wäre er aber nicht im Fleiſche erſchienen, wie hätten wir Menſchen ſeinen Anblick ertragen können" [82]). Und K. 6: „lernet nun, wie die tiefere Erkenntniß dieſe Worte deutet, alſo: hoffet auf Jeſus, der im Fleiſche erſcheinen wird."

Gegen ſolche judaiſtiſch-gnoſtiſche Irrlehrer konnte auch die gnoſtizirende Methode unſeres Briefes als die tauglichſte Waffe erſcheinen, wie ſie denn im zweiten Jahrhunderte überhaupt in hohen Ehren ſtand, und auch bei den Chriſten ſchon Eingang gewonnen hatte.

Uebrigens muß durch dieſe Irrlehrer bereits der Eintracht und dem Einheitsbande in den chriſtlichen Gemeinden Gefahr gedroht haben, und Manche ſcheinen in Folge hievon dem gemeinſamen Gottesdienſte ſich entzogen zu haben. So fordert denn Ignatius die Epheſier auf, öfter zur Feier der Euchariſtie zuſammenzukommen K. 13; und keine Ermahnung wiederholt ſich häufiger in ſeinen Briefen, als die zur Eintracht und zur engen Anſchließung an den Biſchof und das Presbyterium [83]). Ganz ähnlich ruft auch unſer Verfaſſer ſeinen Leſern zu: „ihr ſollt euch nicht von den Andern trennen, als ob ihr ſchon gerechtfertigt wäret; ſondern an den gemeinſamen Verſammlungen Theil nehmend forſchet, was insgemein den Geliebten zuträglich und nützlich ſey" [84]).

So weiſet uns denn die Verwandtſchaft der Häretiker unſeres Briefes mit denen der Ignatianiſchen Briefe in den Anfang des

---

81) Siehe oben S. 58.

82) S. 59.

83) ad Magn. c. 4. 6. 7. ad Trall. c. 2. 3. 12. ad Philad. c. 4. 8. ad Smyrn. c. 9.

84) K. 4. S. oben S. 56.

zweiten Jahrhunderts, wo die judaistisch-gnostischen Irrlehren der Kirche und der kirchlichen Einheit Gefahr drohten.

Bei dieser Gelegenheit sey es auch erlaubt zu bemerken, daß die Judaisten, welche Barnabas bekämpft, gar wohl Ebioniten gewesen seyn können. Auf sie deutet nicht blos die heftige und herbe Opposition unseres Briefes, welche solche bittere Gegner, wie die Ebioniten voraussetzt [85]; wir haben für unsere Vermuthung auch ein paar spezielle Indicien, die im Vereine mit der sonstigen Wahrscheinlichkeit nicht ohne Bedeutung sind. Unser Brief tadelt K. 16. die Juden, daß sie den Tempel verehrten, *ὡς ὄντα οἶκον θεοῦ*. Nun haben aber gerade die Ebioniten, wie wir aus Irenäus [86] wißen, diesen Ausdruck in einem prägnanten und den orthodoxen Christen auffallenden Sinne genommen. Sollte nun unser Verfasser hier nicht diesen stehend gewordenen Terminus der Ebioniten im Auge gehabt haben, als den concretesten und prägnantesten Ausdruck der dem Judenthum eigenen ungeistigen Gottesverehrung und Ueberschätzung des irdischen Tempels?

In einer andern Stelle [87] deutet Pseudobarnabas an, daß seine Gegner den Ausdruck Davids Sohn in Beziehung auf Christus urgirten, um damit ihre Läugnung seiner Gottheit zu unterstützen. Gerade dieß ist aber das Charakteristische der Ebioniten, daß sie die Gottheit Christi in Abrede stellten, und in ihm nur einen Menschen erblicken wollten. Sollten nicht auch sie zu diesem Zwecke den Ausdruck Sohn Davids urgirt haben?

4) Weiter berechtiget uns eine mehrfache Aehnlichkeit zwischen Pseudobarnabas, Justin und Tertullian zu der

85) S. oben S. 179 ff.

86) Adv. Haer. I, 26: uti et Hierosolymam adorent, quasi domus sit Dei. S. oben S. 114. Not. 1.

87) K. 12. S. 101.

Vermuthung, unser Brief gehöre einem im zweiten Jahrhunderte stehend gewordenen Lehrtypus an.

a. Unser Brief erblickt in den beiden Böcken, die am Versöhnungstage zum großen Sündopfer dargebracht werden mußten, der eine zur Schlachtung, der andere als emissarius, ein Vorbild Christi, seines Leidens und Sterbens. Die rothe Wolle, die dem hircus emissarius auf's Haupt gelegt wurde, ist ihm ein Bild der Herrlichkeit Christi, wenn er wiederkehrt mit Krone und Purpur. Die Aehnlichkeit der beiden Böcke aber sollte sinnbilden, daß auch der in Herrlichkeit wiederkehrende Christus eine und dieselbe Person sey mit dem Geschlachteten [88]).

In ähnlicher Weise spricht auch Justinus von den beiden Böcken, und hält dem Juden Tryphon, den er bekehren will, dasselbe vor, was Pseudobarnabas seinen vom Judaistenthum bedrohten Lesern entwickelt. „Auch jene zwei Böcke, sagt er, welche — einander ähnlich — zur Fastenzeit geopfert werden mußten, und von denen der eine [in die Wüste] hinausgeschickt, der andere aber geschlachtet ward, verkündigten die doppelte Ankunft Christi; die erste, wo ihn die Aeltesten und Priester des Volkes wie den emissarius hinausschleppten, Hand an ihn legten, und ihn mordeten; die zweite Ankunft aber, weil ihr an demselben Platze in Jerusalem den wieder zu sehen bekommen werdet, den ihr mißhandelt habt, und der für alle Sünder geopfert worden ist" [89]).

Auch weiter unten kommt Justin wieder auf denselben Gedanken zurück und sagt: „daß die doppelte Ankunft Christi schon zu Mosis Zeit symbolisch vorausgesagt worden ist, habe ich bereits an den zwei Böcken, die zur Fastenzeit geopfert wurden, gezeigt" [90]).

Justin und Pseudobarnabas erkennen somit gemeinsam in jenen zwei Böcken einen Typus der doppelten Parusie Christi, als

88) S. oben K. 7. S. 67. Not. 6. S. 73. Not. 20.
89) Dial. c. Tryph. n. 40. p. 137.
90) Dial. c. Tryph. n. 111. p. 204.

des sterbenden und als des in Herrlichkeit wiederkehrenden Erlösers. Beide legen auch gleichmäßig auf die Aehnlichkeit der Böcke Gewicht, die ihnen ein Zeichen ist, daß auch der wiederkehrende Christus als identisch mit dem Gemordeten werde erkannt werden.

Trotz dieser Verwandtschaft weichen aber Justin und Pseudobarnabas doch so von einander ab, daß nicht wohl Einer die Quelle des Andern gewesen seyn konnte [91]), wie denn Justinus unseren Brief nicht blos nicht citirt, sondern auch wo er mit ihm zusammentrifft, nicht im geringsten andeutet, daß er den eben vorzutragenden Gedanken einem älteren christlichen Lehrer oder einem Buche verdanke.

Noch näher, als Justin kommt Tertullian unserem Briefe in der messianischen Auslegung des Ritus beim Versöhnungsfeste. Zweimal spricht er hievon auf fast ganz gleiche Weise [92]); darum genügt es eine der betreffenden Stellen anzuführen. Im dritten Buche seines Werkes gegen Marcion sagt er: „Si enim et duorum hircorum, qui jejunio offerebantur, faciam interpretationem, nonne et illi utrumque ordinem Christi figurant? Pares quidem ac consimiles propter eundem Dominum [93]) conspectum quia non in alia venturus est forma, ut qui agnosci habeat a quibus et laesus est. Unus quidem eorum circumdatus coccino, maledictus et consputatus, et convulsus et compunctus a populo extra civitatem abjiciebatur in perditionem, manifestis notatus insignibus dominicae passionis. Alter vero pro delictis oblatus, et sacerdotibus templi in pabulum datus, secundae repraesentationis argumenta signabat, qua delictis omnibus expiatis sacerdotes templi spiritalis, i. e. ecclesiae, dominicae gratiae quasi viscera-

91) S. oben S. 67. Not. 6. unten.

92) adv. Jud. c. 14. p. 174. ed. Pamel., u. Lib. III. adv. Marc. c. 7. p. 804.

93) Wohl Domini, wie adv. Jud. steht.

tione quadam fruerentur, jejunantibus ceteris a salute.“ Wirklich eine überraschende Aehnlichkeit findet zwischen dieser Stelle Tertullians und unserem Briefe statt. Beide finden in den 2 Böcken einen Typus auf den Tod und die Wiederkunft Christi, beide deuten die Aehnlichkeit der Böcke auf die Identität des wiederkehrenden und geopferten Christus, beide sprechen von Mißhandlungen, die der emissarius in gleicher Weise wie Christus auf seinem Leidenswege zu dulden hatte, beide wollen wißen, daß von dem geschlachteten Bocke die jüdischen Priester um eines Typus willen zu essen hatten. Man muß auf den ersten Anblick glauben, Tertullian habe unseren Brief vor Augen gehabt, und doch ist dem nicht so. Er weicht nicht blos in Einzelheiten von Pseudobarnabas ab [94]), er hat unseren Brief gar nicht einmal gekannt, und den Hebräerbrief für den des Barnabas gehalten, wie aus seinen Worten: „exstat etiam et Barnabae titulus ad Hebraeos“ [95]), und aus dem, was er daraus anführt, hervorgeht. Aber auch aus der Bibel und der jüdischen Tradition konnte Tertullian so wenig, als Pseudobarnabas die ganze Rolation über die zwei Böcke entnehmen, denn beide haben gleichmäßig Punkte beigebracht, die weder von der Bibel, noch vom Talmud berichtet werden, und die auch in der That nicht statt gehabt haben können [96]). Weit wahrscheinlicher ist, daß sich unter den Christen des zweiten Jahrhunderts, zu denen ja auch Tertullian gehört, eine Tradition über den jüdischen Versöhnungsfest-Ritus gebildet hat, welche von der früheren Wirklichkeit der jüdischen Gebräuche merklich abwich, und darauf gerichtet war, in jenem Festritus so viele Beziehungen auf's Christenthum, als möglich, zu finden. Aus diesem Traditionskreise oder Lehrtypus des zweiten Jahrhunderts hat nun unser Verfasser wie Justinus und Tertullian geschöpft.

94) Wir haben dieß oben S. 67. u. 68. Not. 6. gezeigt.
95) De pudicitia c. 20. p. 1212. ed. Pam.
96) Wir haben dieß S. 67. u. 68. Not. 6. gezeigt.

Das Vorhandenseyn einer solchen constanten Lehrnorm wird uns noch wahrscheinlicher, wenn wir die weitere Verwandtschaft zwischen Justinus, Tertullian und unserem Briefe ins Auge fassen.

b. Pseudobarnabas will K. 12. nachweisen, daß der Kreuzestod Christi schon im A. T. angedeutet und vorausverkündet worden sey. Dieses hofft er dadurch zu leisten, daß er aus dem Leben Mosis zwei Momente heraushebt, in denen er Typen des Kreuzes Christi erblickt. „Moses, sagt er, hat damals, als sein Volk gegen Amalek kämpfte, sich auf eine Anhöhe gestellt, und die Hände ausstreckend, gebetet. So lange er nun so in Form eines Kreuzes dastand, siegte Israel; war aber alsbald wieder besiegt, sobald Moses die Hände sinken ließ. Und dieß darum, damit die Israeliten erkennen sollten, sie könnten nicht gerettet werden, so sie nicht auf den Gekreuzigten hofften [97]).

Das zweite Beweismittel liefert die Aufrichtung der ehernen Schlange durch Moses. Unser Brief sagt hierüber: „weil die Sünde bei Eva durch die Schlange ihren Anfang genommen hat, deßhalb ließ der Herr die Israeliten von allerlei Schlangen gebissen werden, so daß sie daran starben. Dann aber machte Moses eine eherne Schlange, und stellte sie in die Höhe, und sprach zu dem Volke: wenn Jemand von euch gebißen ist, so komme er zu der am Kreuze hängenden Schlange, und hoffe gläubig, daß sie, obgleich todt, lebendig machen kann; und alsbald wird er gesund werden" [98]). Als bedeutsam hebt dabei unser Brief hervor, daß Moses, obgleich er selbst alle geschnitzte und gegossene Bilder verboten habe, doch selber ein solches Bild, die Schlange verfertigte, und so sein eigenes Gebot übertrat; was darauf hinweise, daß er einen ganz besonderen höheren Zweck, ein Bild Christi nämlich zu zeigen, dabei im Auge gehabt habe.

97) S. oben S. 97.
98) S. oben S. 98. 99.

Gerade ſo nun argumentirt auch der h. Juſtinus dem Juden Tryphon gegenüber, um ihm zu zeigen, daß Jeſus der im A. T. verheißene Meſſias ſey. Er ſagt: „hat nicht Gott, der durch Moſes alle Bilder verboten hat, ſelbſt doch durch denſelben Moſes in der Wüſte eine eherne Schlange machen und ſie ans Kreuz [99]) hängen laſſen, wodurch die gerettet wurden, welche von den Schlangen gebiſſen worden waren. Dadurch verkündete er jenes Myſterium, wodurch er die Macht der Schlange, die die Sünde in die Welt gebracht hat, zu tilgen, denen aber, die an den am Kreuze Leidenden hoffen würden, Heilung von den Schlangenbiſſen der Laſter, des Götzendienſtes und der Ungerechtigkeit zu verleihen verſprach" [100]).

Wiederum kommt Juſtin weiter unten [101]) auf denſelben Punkt zu ſprechen, und abermal iſt ihm die von Moſes aufgerichtete Schlange ein Zeichen des am Kreuze hängenden Chriſtus.

Ebenſo beruft ſich Juſtin, gleich unſerem Briefe, auf den mit ausgeſtreckten Händen betenden Moſes, und erblickt in ihm einen Typus des Kreuzes [102]). Wie unſer Brief beide Typen nebeneinander ſtellt; ſo reihet auch Juſtin beide faſt ganz einander; als ob es jener Zeit völlig geläufig geweſen wäre, in den beiden Handlungen Moſis Bilder des Kreuzes Chriſti zu erblicken.

Aber es folgt auch Tertullian derſelben Gewohnheit, und führt beide Typen des Kreuzes neben einander zweimal an [103]),

---

99) σημεῖον iſt dem Juſtin wie unſerem Verfaſſer = σταυρός. S. oben S. 98. Not. 10. und die Anmerkg. Maran's zu der Stelle Juſtin's.

100) Dial. c. Tryph n. 94. p. 191.

101) Dial. c. Tryph. n. 112. p. 205.

102) Dial. c. Tryph. n. 111. p. 204.

103) Den erſten Typus adv. Jud. c. 10. p. 169. adv. Marcion. lib. III. c. 18. p. 810. Den zweiten adv. Jud. c. 10. p. 169. 170. adv. Marc. lib. III. c. 18. p. 810. 811.

nahezu an demselben Platze, wo er auch die typische Beziehung der beiden Böcke entwickelt hat.

c. Noch weiter erblicken wiederum Pseudobarnabas, Justin und Tertullian übereinstimmend einen Typus Christi in Josua. Ersterer sagt: dem Sohne des Nave, Ause, sey deßhalb ein anderer Name, und zwar Josua = Jesus beigelegt worden, damit Jedermann bemerke, er solle ein Vorbild Jesu Christi seyn. Sein Sieg über Amalek sey dann auch ein Bild des Sieges Christi über das satanische Amalek, das Reich des Bösen [104]).

In dieser Namensveränderung erkennt nun auch Justinus eine Hinweisung auf Christus, was er wiederum dem Juden Trypho bemerklich macht [105]). Noch ausführlicher spricht er hievon weiter unten [106]), wenn er sagt: „als Ause mit Caleb als Kundschafter in das Land Canaan geschickt wurde, da nannte Moses ihn Jesus. Du fragst nicht, weßhalb er dieß gethan habe, du hast kein Bedenken und keine Neugierde. Du weißt nämlich nichts von Christus, verstehest nicht, was du liest, und denkst auch jetzt, da du weißt, daß Jesus unser Messias sey, nicht daran, es sey jenem der neue Name nicht umsonst und ohne Grund gegeben worden" u. s. f. Dem Justin ist also, wie dem Verfasser unseres Briefes, Josua ein Vorbild Christi; während aber Pseudobarnabas als speziellen Zug im Bilde und Gegenbilde den Sieg über Amalek aushebt, macht Justin auf eine andere Aehnlichkeit aufmerksam, daß nämlich beide das Volk ins heilige Land eingeführt hätten.

An Justin schließt sich wieder Tertullian an, der zweimal, in denselben Büchern, in denen er auch die bisher genannten Typen vortrug, in der Namensveränderung Ause's in Josua ein

---

104) S. 99 ff. K. 12.

105) Dial. c. Tryph. n. 111. p. 204.

106) n. 113. p. 206.

Vorbild Jesu Christi erblickte und die durch beide bewirkte Einführung des Volkes ins heilige Land hervorhob [107]).

Die Uebereinstimmung dieser drei Lehrer, glaube ich, ist zu auffallend, um für zufällig gehalten werden zu können, und nur zwei Erklärungsweisen sind möglich, entweder ist unser Brief dem Justin und Tertullian vorgelegen, oder es hat sich um jene Zeit, im zweiten Jahrhundert eine stehende Lehrweise unter den Christen gebildet, nach deren Norm sie dem Judenthum gegenüber gewisse Ereignisse des alten Bundes als zweifellose Vorbilder und Typen Christi, seines Leidens und Wirkens ansahen und gebrauchten. Letzterer Fall ist nun bei Weitem wahrscheinlicher, als der erstere, der wie wir oben zeigten, manche Gründe gegen sich hat. Aus der Ausnahme eines im zweiten Jahrhundert verbreiteten Lehrtypus aber erklärt sich die Verwandtschaft unseres Briefes mit Justin und Tertullian aufs Leichteste und Ungezwungenste, und es ist dieß wenigstens ein Beitrag für unsere Vermuthung, daß der Verfasser unseres Briefes im zweiten Jahrhunderte gelebt haben möge.

Sollte übrigens Jemand, trotz unserer Gegenrede, der Ansicht seyn, es müße dem Justin und Tertullian der Brief Barnabä vorgelegen haben; so könnten wir daraus den Schluß ableiten, sie haben diese Schrift wohl nicht für ein Werk des Apostels Barnabas gehalten, sonst würde wenigstens Tertullian [108]) sich darüber ausgedrückt haben.

5) Weiter ist aber ein Punkt nicht zu übersehen, auf den schon Stephan le Moyn, Professor in Leyden [109]), aufmerksam gemacht hat, und dessen wir auch schon oben gedachten. In allen alten Handschriften nämlich steht der Brief Barnabä immer dem des h. Polykarp von Smyrna nach. Die daraus gezogene Folge-

107) adv. Jud. c. 9. p. 168. adv. Marc. lib. III. c. 14. p. 808.
108) Justin citirt auch sonst wenig.
109) Proleg. in Varia Sacra. Lugd. Bat. 1685.

rung le Moyn's, unser Brief sey eine Schrift Polykarps selber, müßen wir zwar als irrig verwerfen; dagegen schließen wir aus der angegebenen Thatsache, man habe schon damals unseren Brief für jünger, wenigstens nicht für älter gehalten, als den des h. Smyrnäer Bischofs an die Philipper, welcher im Jahre 107 oder 116 geschrieben ist.

Mit diesem Resultate bringen wir

6) ein anderes, auch schon oben gewonnenes in Verbindung, wodurch wir die Zeit der Abfassung unseres Briefes ziemlich genau anzugeben vermögen. Hat es sich aus dem Bisherigen als wahrscheinlich herausgestellt, daß unser Brief im zweiten Jahrhunderte, und zwar von einem Zeitgenossen des h. Ignatius, des Verfassers der Epistel an Diognet, und des heiligen Justinus geschrieben worden sey; so verbietet uns jetzt ein anderer Umstand die Abfassung des Briefes über die zwanziger Jahre des zweiten Jahrhunderts hinauszurücken. Im K. 16 sagt unser Brief, in Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems sey schon in der Bibel geschrieben: „in den letzten Zeiten wird es geschehen, der Herr wird hingeben ins Verderben die Schafe der Weide, und ihre Hürde und ihren Thurm" [110]). Diesem wird beigefügt: „und so geschah es". Nehmen wir diesen Ausdruck zusammen mit der Ansicht, daß die Zerstörung Jerusalems den letzten Zeiten angehöre; so darf man wohl mit Zuversicht daraus ableiten, daß Jerusalem annoch in Schutt lag, als diese Worte geschrieben wurden. Zuversichtlich hätte unser Verfasser anders gesprochen, wenn die neugebaute Aelia schon gestanden, und von Christen bewohnt gewesen wäre. Er redet ja von dem geistigen Wiederaufbau des Tempels in den Herzen der Heidenchristen; sollte er von der neuen Heidenchristen-Stadt geschwiegen haben, wenn selbe zu seiner Zeit schon über den Trümmern des alten Jerusalems sich erhoben gehabt hätte?

110) S. oben S. 116.

Diese hätte ihm ja ein herrliches Argument den Judaisten gegenüber gegeben; er hätte ihnen hier am sprechendsten zeigen können, daß Gott das Judenthum aufgehoben habe, indem jetzt selbst über den Trümmern der zerstörten Metropolis des Judenthums eine Gemeinde von Gläubigen sich erhebe, die allen judaistischen Sauerteig von sich entfernt habe. Ja, wenn die Aelia schon gestanden wäre, hätte er nothwendig von ihr sprechen müßen, um den Judaisten den Einwurf abzuschneiden: „wohl ist das alte Jerusalem zerstört worden, aber schon erhebt sich eine neue Stadt, in die wohl einst die Kinder Israels wieder einziehen werden."

Der Neubau der Aelia aber begann im zweiten Jahre Hadrians, oder im Jahre 119 unserer Zeitrechnung [111]). Dieser Bau kann nun noch nicht weit vorgerückt, vielleicht noch nicht angefangen gewesen seyn, als unser Brief geschrieben wurde, deßhalb dürfen wir dessen Abfassung nicht wohl über das Jahr 120 höchstens bis 125 hinausrücken. Vor 107, oder vor den Briefen des Ignatius und Polykarp ist er aber auch schwerlich geschrieben; in die Zwischenzeit dagegen von 107 bis 120 glauben wir ihn ohne großes Wagniß verlegen zu dürfen.

Es fragt sich nun aber noch, wie wohl die Meinung entstanden ist, unser Brief gehöre dem apostolischen Barnabas an. Ich stelle mir den Hergang der Sache auf folgende Weise vor. Man wußte in der alten Zeit, daß der Apostel Barnabas einen Brief geschrieben habe, aber welchen, darüber hatte man keine sichere Nachricht. So kam es, daß Tertullian [112]) den Hebräerbrief für den des Barnabas hielt, was manche Andere ihm nachgesprochen haben [113]). Eine andere Ansicht mußten die Alexan-

111) S. die letzte Note des Valesius zu Euseb. H. E. lib. IV., 6. und Pagi, Critic. etc. ann. 119. n. 4. et ann. 132, n. 4.

112) De pudicitia c. 20. p. 1212. ed. Pamel.

113) So berichtet Hieron. Catal. 4. 5. „*Epistola autem, quae fertur ad Hebraeos, non ejus* (Pauli) *creditur propter stili*

diner haben, denn gerade Clemens glaubte, der Hebräerbrief sey zuerst von Paulus hebräisch geschrieben, dann von Lukas in's Griechische übersetzt worden [114]). Clemens konnte darum nicht, wie Tertullian, in dem Hebräerbriefe den vermißten Brief Barnabä erblicken. Nun aber war es möglich, daß er auf eine, entweder von einem jüngern Barnabas [115]) verfaßte, oder ganz anonyme Schrift des Alterthums stieß, und durch dieß oder jenes verleitet, hierin den schon lange gesuchten Brief Barnabä entdeckt zu haben glaubte, zumal da derselbe die Polemik gegen das Judaistenthum und seine Anmaßungen zum Hauptthema hatte und man vom apostolischen Barnabas wußte, daß auch er die allgemeine Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes, und dessen Nothwendigkeit zum Heile bestritten und gegen das Judaistenthum angekämpft habe. Eine solche Schrift konnte man in Alexandrien selbst vorgefunden haben, wenigstens trägt unser Brief den Cha-

---

sermonisque distantiam, sed vel Barnabae juxta Tertullianum, vel Lucae" etc. Dieser Ansicht gedenkt auch Philastrius de haer. c. 89. ed. Fabr.: „*sunt alii quoque, qui epistolam Pauli ad Hebraeos non adserunt esse ipsius, sed dicunt, aut Barnabae esse apostoli*" etc.

114) In dem Fragmente seiner Hypotypposen bei Euseb. H. E. VI., 14.

115) So Hug in der Freibg. Zeitsch. Hft. 2. S. 132. er könne in unserem Verfasser „nur einen wohlmeinenden, dabei von sich selbst eingenommenen, mittelmäßigen Schriftsteller" erkennen, „den der Umstand bei Einigen begünstigt und über sein Verdienst erhoben hat, daß er den gleichen Namen mit dem Gefährten des Apostels Paulus trug" Aehnlich äußert sich Mosheim, Comment. de rebus Christ. ante Const. M. p. 162: „*credo vero, Judaeum quemdam, cui Barnabae nomen erat, pium quidem virum, sed exilis ingenii, nec superstitione vacuum, pro viribus sanctissimae religionis, quam amplexus erat, caussam apud fratres suos agere voluisse, veteres vero venerando hoc nomine deceptos opusculum ejus temere ad S. Pauli comitem retulisse.*"

rakter der alexandriniſch-jüdiſchen Gelehrſamkeit merklich an ſich. Ob Clemens ſelbſt zuerſt auf die Vermuthung kam, in dem vorgefundenen Werke den lange vermißten Brief Barnabä entdeckt zu haben, oder ob er hierin Anderen nachredete, läßt ſich nicht mehr mit Sicherheit ermitteln; nur das iſt gewiß, daß er ſich bei Erwähnung unſeres Briefes niemals auf ältere Autoritäten, und auch nicht auf das allgemeine Dafürhalten beruft. Die fragliche Hypotheſe ſcheint alſo ihm ſelbſteigen anzugehören. Die Zuverſicht aber, womit nun Clemens den Barnabas für den Verfaſſer der vorgefundenen Schrift hält, darf bei uns kein groſſes Bedenken erregen; denn ſie iſt nur eine Schweſter derjenigen, womit er überhaupt apokryphiſche Schriften gebraucht, und ſie wird noch von jener Sicherheit und Zweifelloſigkeit übertroffen, mit welcher Tertullian den Hebräerbrief dem Barnabas zuſchreibt. Letzterem ſteigt gar kein Bedenken hierüber auf, Clemens aber kann doch da und dort eine Unzufriedenheit mit dem Briefe nicht verhehlen, und behandelt ihn mit geringerer Ehrfurcht, als die Schriften der übrigen Apoſtel. Etwas bedenklicher ſcheint Origenes zu Werke gegangen zu ſeyn. Er nennt zwar den Brief Barnabä, aber er enthält ſich der ausdrücklichen Erklärung, daß der Apoſtel Barnabas Verfaſſer deſſelben ſey. Später verſtärkten ſich noch die kritiſchen Bedenken, und der Brief konnte zu keinem rechten, noch weniger zu einem allgemeinen und canoniſchen Anſehen in der Kirche gelangen, welches er auch nicht verdiente, denn es ergiebt ſich uns aus allem das Reſultat, daß er den apoſtoliſchen Barnabas nicht zum Verfaſſer gehabt haben könne. — Dagegen glauben wir die Integrität des Briefes mit vollem Rechte behaupten zu dürfen.

Viertes Kapitel.

Integrität des Briefes.

Um die gegensätzlichen Ansichten über die Aechtheit des Briefes Barnabä zu versöhnen, trat im Jahre 1837 Herr Schenkel [1]) mit seiner Interpolationshypothese hervor, welche die früheren Zweifel an der Ursprünglichkeit des zweiten Brieftheiles wieder anfnahm, aber auch aus dem ersten Theile die Kapitel 7. 8. 9. 10. 11. 12. 15. und 16. als Interpolamente eines zum Christenthum bekehrten ägyptischen Therapeuten ausschied, und nur die übrigbleibenden als aus der Feder des apostolischen Barnabas geflossen ansah. Diese ausgeschiedenen Kapitel, meint nun Herr Schenkel, seyen aber eben diejenigen, deren Inhalt den Gegnern der Aechtheit bisher ihre Waffen geliefert und den meisten Zweifel erregt habe. Seyen aber diese anstößigen Kapitel entfernt und als Interpolationen nachgewiesen; so werde der Anerkennung des ächten Theils wohl keine Schwierigkeit mehr entgegentreten.

Diese Interpolationshypothese habe ich an einem andern Orte [2]) des Genauern gewürdigt, und als unstatthaft nachgewiesen. Darauf verweisend, glaube ich mich hier kurzer fassen zu dürfen.

1) Was vor allem den zweiten Theil unseres Briefes, die Kapitel 18—21 anlangt; so läßt sich mit überwiegenden Gründen beweisen, daß derselbe von Anfang an zum Ganzen gehört habe, und von derselben Hand, wie der erste Theil herrühre. Es ist nämlich

a. der älteste Zeuge für die Existenz unseres Briefes überhaupt, zugleich auch Zeuge für den beanstandeten zweiten Theil. Der alexandrinische Clemens, dem wir die erste Nachricht von unserem Briefe verdanken, citirt den zweiten Theil desselben, wie den ersten, und führt aus dem letzten Kapitel Barnabä eine nicht

1) In den Studien und Kritiken Jahrg. 1837 Hft. 3. S. 652—686.
2) Tübinger theol. Quartalschft. Jahrg. 1839. Hft. 1. S. 50—108.

unbeträchtliche Stelle in seinen Stromaten an [3]). So weit hinauf man demnach den Brief Barnabä kennt, kennt man ihn in seiner zweitheiligen Gestalt.

b. Der Zweite, der von dem Briefe Nachricht giebt, ist Origenes, und auch er citirt aus dem zweiten Theil desselben die in K. 18. befindliche Stelle von den zwei Lebenswegen [4]).

c. Daraus, daß die alte lateinische Version diesen zweiten Theil nicht hat, kann gegen diesen kein Präjudiz entstehen; denn diese Uebersetzung ist einmal nicht uralt, und den Uebersetzer interessirte wahrscheinlich nur der didaktische Theil, den er nun, mit Uebergehung des paränetischen, in die lateinische Sprache übertrug.

d. Wir glauben aber sogar ein Indicium dafür beibringen zu können, daß auch der alte lateinische Uebersetzer den fraglichen zweiten Theil kannte. Er nahm aus dem zwölften Kapitel des ersten Theils die Worte: ἔχεις καὶ ἐν τούτῳ τὴν δόξαν τοῦ Ἰησοῦ, ὅτι ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν, und stellte sie mit einer allgemeinen Doxologie an's Ende seiner Uebersetzung, um einen volleren Schluß zu finden, und doch mit den eigenen Worten Barnabä zu sprechen. Hätte aber der ganze Brief, wie er ihn vor sich hatte, mit dem K. 17. und den Worten ταῦτα μὲν οὕτως geendigt; so wäre dem Uebersetzer das Streben, einen andern Schluß zu bilden, lange nicht so nahe gelegen, als wenn er sich durch den Augenschein überzeugte, jene einfachen Worte seyen nicht der Schluß des Ganzen, dieses endige vielmehr mit einer weit volleren Formel im 21 Kapitel. Aber warum hat er nicht letztere Schlußformel gewählt? Die Sache selbst giebt die einfache Antwort: die glückwünschende Schlußformel des paränetischen Theiles taugte nicht für den gnostisch-didaktischen; dagegen bildeten jene aus K. 12 entnommenen Worte

3) Strom. lib. II. c. 18. p. 472. S. oben S. 125. Not. 6. 7.
4) Orig. de principiis lib. III. c. 2. n. 4. T. I. p. 140. S. oben S. 150.

einen schicklichen Schluß, denn in ihnen ließ sich Alles zusammenfaßen, was bisher von Barnabas entwickelt worden war, nämlich die ganze Summe der typischen Beziehungen auf Christus. Diese Weise hatte noch den weiteren Vorzug, daß aus dem übersetzten Theile selber die Schlußworte gewählt wurden, und man nicht nöthig hatte, aus dem vernachlässigten zweiten Theile etwas in den ersten hinüber zu nehmen. Der Nerv unseres ganzen Arguments liegt aber in der Bemerkung: der Uebersetzer, sehend, daß die Schlußworte des K. 17 nicht der Schluß des Ganzen seyen, aber auch nicht verkennend, daß er dem Ende des ersten Theiles die Endworte des K. 21 nicht schicklich anfügen könne, hat eine andere Schlußformel gesucht und hiezu eine Stelle des K. 12 benüzt.

e. Der beanstandete zweite Theil steht in allen noch vorhandenen griechischen Handschriften unseres Briefes.

f. Auch die alten Stichometrien müßen den zweiten Theil zum Briefe Barnabä gerechnet haben, das zeigen ihre Angaben der Zahl seiner Linien oder Verse im Verhältniße zu der der katholischen Briefe [5]). Ohne den zweiten Theil aber wäre der Brief Barnabä beträchtlich kleiner als diese.

g. Auch bei den Pauliniſchen Briefen ist es keine Seltenheit, daß dem didaktischen Theile ein kürzerer paränetischer angehängt wird.

h. Der zweite Theil unseres Briefes hängt mit dem ersten zusammen, und ist die Entwicklung eines in diesem schon zweimal ausgesprochenen Gedankens. Im vierten Kapitel lesen wir die Aufforderung: ergo considerate opera malae viae. Der Gedanke zweier Wege war also dem Verfasser präsent, als er das K. 4. schrieb, und die Aufforderung an seine Leser, den guten Weg zu wandeln, lag ihm am Herzen. Es hat nun weiter alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß er jenen Gedanken und diese Auf-

5) S. oben S. 143.

forderung am Ende seines Sendschreibens wieder aufnahm, und in einem besondern paränetischen Theile ausführte. Auch im fünften Kapitel drängt sich ihm der Gedanke an die zwei entgegengesetzten Lebenswege wieder auf, und er spricht ihn aus in den Worten: juste periet homo habens viam veritatis, scientiam, et se a via tenebrosa non continet adhuc. Der Gedanke der via bona et via mala hält somit den ersten und zweiten Theil unseres Briefes zusammen. Auch finden sich am Ende des letztern Hinweisungen auf den Anfang des erstern. Im ersten Kapitel drückt der Verfasser seine Sehnsucht aus, seinen Lesern zu nützen, und K. 21 sagt er mit Rücksicht hierauf: „überlegt diese Ermahnungen, damit meine Sehnsucht ꝛc. zu was Gutem für euch führe" [6]). Im ersten Kapitel sagte er: er wolle seinen Lesern einiges Wenige vorlegen, wodurch sie in Vielem freudiger werden sollten. Im letzten Kapitel trägt er das Bewußtseyn in sich, solches gethan zu haben, und fordert Beachtung seiner Worte als den Dank seiner geistigen Söhne, wenn je bei ihnen eine Erinnerung an das empfangene Gute statt habe. Das erste Kapitel schließt er mit den Worten: „demonstrabo pauca, per quae in plurimis laetiores sitis"; am Ende des letzten Kapitels aber lesen wir: „ich habe mich bemüht, zu schreiben, um euch zu erfreuen". — So hängen demnach der erste und zweite Theil unseres Briefes mehrfach zusammen, und beurkunden damit ihre gemeinsamme Abstammung.

i. Die Gegner der Integrität unseres Briefes legen endlich ein großes Gewicht auf die Verschiedenheit der in beiden Brieftheilen herrschenden Sprache. Das Factum müßen wir zugeben, aber wir läugnen, daß daraus auch eine Verschiedenheit der Autoren erfolgert werden dürfe. Der zweite Theil besteht fast aus lauter kleinen Sätzen, in deren jedem ein Gedanke beschlossen

6) S. S. 125.

ist, und die unter sich selten durch Conjunktionen zusammenhängen. Der erste Theil hingegen enthält lange Deduktionen, die Bindewörter sind häufig gebraucht, Fragesätze sollen den Styl beleben, gewiße Formeln die Aufmerksamkeit der Leser steigern u. d. gl. Es fragt sich nun, ob solche Differenz uns zur Annahme zweier Autoren berechtige und sogar nöthige, oder ohne solche Hypothese erklärt werden könne? Ich entscheide mich unbedingt für den letzteren Fall, denn der Styl einer Schrift ist ebenso gut von der Individualität des Gegenstandes, wie von der des Verfassers bedingt und influenzirt. Der erste Theil unseres Briefes nun entwickelt eine gnostische Weisheit und ist eine religionswissenschaftliche Abhandlung im Geschmacke der allegorisirenden Schule. Eine ganz andere Aufgabe aber hatte der zweite Theil zu lösen. In ihm wollte der Verfasser seinen Adressaten die Hauptlehren der christlichen Moral in bündiger Kürze, nach der Form zweier Lebenswege in's Gedächtniß zurückrufen und an's Herz legen. Daher ist der Styl so einfach, daher trägt er so ganz das Gepräge einer väterlichen Ermahnung, wie sie ein sorgsamer Vater mit wenigen Worten, aber aus der Fülle des Herzens einem scheidenden Sohne geben mag. Eine ähnliche Erscheinung finden wir z. B. im ersten Briefe Pauli an die Christen zu Thessalonich. Der paränetische Theil, besonders gegen Ende, wo Paulus zum Schlusse eilt, besteht aus einzelnen Sätzchen, ohne sprachliche Verbindung, gerade wie wir es im paränetischen Theile des Briefes Barnabä finden. Dadurch erzeugt sich auch in diesem Pauliniſchen Briefe eine starke Verschiedenheit des Styles; wer möchte aber deßhalb auf zwei Verfasser schließen? Analog sehe ich nun ebenso wenig Recht und Verpflichtung hiezu beim Briefe des Barnabas; bin vielmehr der Ansicht, diese Verschiedenheit des Styles finde ihre natürliche Erklärung in der Verschiedenheit des in beiden Theilen behandelten Stoffes und Themas. Ja, noch mehr. Vielleicht dürfte man behaupten, trotz dieser natürlichen Verschiedenheit finde sich doch

wieder eine Verwandtschaft in der Sprache, welche auf die Identität des Verfassers hinweise. Beide Theile haben Construktionen, in denen ein Participium die Stelle des Modus finitus vertritt [7]). Ferner finden wir in dem zweiten wie in dem ersten Theile den Ausdruck *σκεῦος τοῦ πνεύματος* für Körper [8]). In beiden Theilen wird nicht selten das Hilfszeitwort ausgelassen. Vgl. K. 19 u. 21. mit K. 8 u. 13. Manche Ausdrücke und Begriffe finden sich in beiden Theilen ganz oder nahezu gleich, so der Begriff und Ausdruck *δικαιώματα* K. 21. K. 10. K. 16., und in den nur lateinisch erhaltenen ersten Kapiteln aequitates Dei K. 2., mandata Dei K. 4. Ja, noch spezieller, der Ausdruck *γνῶσις τῶν δικαιωμάτων θεοῦ* findet sich im zweiten Theile K. 21., und der fast ganz gleichlautende *σοφία τῶν δικαιωμάτων* begegnet uns im ersten Theile K. 16. Außerdem ist bei Warnungen im zweiten wie im ersten Theile die Formel *οὐ μὴ* gewöhnlich. Vgl. K. 10 mit K. 19. Insbesondere ist *οὐ μὴ γένῃ, οὐ μὴ κολληθήσῃ* u. d. gl. da wie dort nicht selten. Nicht unbeachtet darf hiebei gelassen werden, daß im ersten, wie im zweiten Theile vor Knabenverführung gewarnt wird mit der Formel *οὐ μὴ γένῃ παιδοφθόρος* K. 10. und *οὐ παιδοφθορεύσεις* K. 19., und da wie dort findet sich die Warnung vor der *μοιχεία* und *παιδοφθορία* neben einander.

Es entgeht mir hiebei nicht, daß dieß letzte Argument, und ein oder das andere der vorausgehenden für diejenigen keine Kraft haben könne, welche auch aus dem ersten Theile einige Kapitel als interpolirt ausscheiden wollen. Ich anticipire aber hier schon das Resultat, zu dessen Gewinnung ich eben jetzt übergehen will, daß nämlich

2) auch dem ersten Theile des Briefes Barnabä Integrität

---

7) S. oben S. 63. Not. 26. u. S. 119. K. 19. Not. 1.

8) Vgl. K. 21. S. 125. Not. 11. mit K. 7. Not. 3. S. 66.

zugeschrieben werden müsse, und die Interpolationshypothese unstatthaft sey.

a. Schon die Einheit des Inhalts im ersten Theile zeugt dafür, daß dieser aus einer Feder geflossen sey. Ein Hauptgedanke nämlich hält alle Kapitel dieses Theiles zusammen und ist das Hauptthema, um welches sich die einzelnen Partieen als seine Entwicklungen anlagern. Dieser Gedanke ist: Das Judenthum ist abgeschafft, und eine neue Heilsanstalt ist eingetreten, auf welche hinzuweisen schon von Anfang an die Bestimmung des Judenthums war. Zur Exposition dieses Thema's bildet K. 1. die Einleitung. K. 2. u. 3. führen den Satz aus, daß Gott geistigere Opfer, Feste und Fasten verlange, als die jüdischen, und daß er seine Unzufriedenheit mit den letztern schon durch die Propheten ausgesprochen habe. K. 4. schließt sich nun als Aufforderung an, nicht in die Schlinge der Judaisten zu gehen, welche den jüdischen Sauerteig noch im Christenthum festhalten wollen. Der alte Bund sey ja zerbrochen. Der neue Bund aber, sagt K. 5, der im Blute Christi gestiftet ist, gereicht uns zum Heile, den Juden zum Verderben. Das Leiden Christi aber, durch welches eben der neue Bund gestiftet ward, ist schon im A. T. vorausgesagt worden. Eine Reihe solcher alttestamentlichen Hinweisungen auf Christus entwickelt das Kapitel 6. In gleichem Sinne fährt K. 7. fort, und zeigt in den jüdischen Fasten und in dem Versöhnungsfest-Ritus Typen des Leidens und Sterbens Christi. Auch eine andere mosaische Institution, sagt K. 8., habe den Zweck gehabt, auf Christus hinzuweisen, nämlich der Ritus mit der rothen Kuh. Nicht minder ist nach K. 9. im A. T. schon an vielen Stellen das neue Gesetz, welches nicht eine Beschneidung des Fleisches, sondern eine geistige Beschneidung des Herzens und der Ohren verlangt, angedeutet worden. Die körperliche Beschneidung aber ist abgeschafft, ja sie ist nicht einmal als Bundeszeichen von Gott ge-

wollt, und ſchon die erſte Beſchneidung dieſer Art durch Abraham (der 318) war nur ein Typus des Kreuzes Chriſti. K. 10: auch die moſaiſchen Speiſegebote ſind Hinweiſungen auf eine höhere, die chriſtliche Abſtinenz, werden aber erſt von den Chriſten in dieſem ihrem wahren Sinne verſtanden. K. 11 u. 12. zeigen, wie auch die chriſtliche Taufe und das Kreuz Chriſti im A. T. ſchon angedeutet und angekündet worden ſeyen. Nicht minder ſage auch das A. T. ſchon aus, K. 13., daß nicht die Juden, ſondern die Chriſten die Erben des göttlichen Bundes ſeyen. K. 14: Gott habe zwar den Juden zuerſt ſeinen Bund gegeben, allein ſie haben ihn alsbald wieder verloren, als Moſes wegen ihrer Abgötterei die Bundestafeln zerſchlug; der Bund ſey nun ſofort durch Chriſtus auf uns übergegangen. K. 15: Auch nicht der jüdiſche Sabbat, ſondern der chriſtliche, der Sonntag, iſt Gott angenehm, und ſchon uranfänglich von Gott gewollt. Ebenſo iſt, K. 16., nicht der jüdiſche materielle Tempel, ſondern der geiſtige in den Herzen der Chriſten Gott wohlgefällig. Darum ſey erſterer zerſtört worden, letzterer werde jetzt aufgebaut. K. 17. endlich bildet den Schluß des erſten Theils, und ſpricht aus, der Verfaſſer habe ſo vollſtändig und ſo einfach als möglich ſeinen Leſern erklärt, was ihnen — bei den Verſuchungen zum Rückfalle in's Judenthum — zum Heile dienen könne.

So findet denn im ganzen erſten Theile unſeres Briefes eine Einheit des Inhalts ſtatt, und ſie iſt der erſte Beleg für die Integrität dieſes Theiles. Herr Schenkel aber konnte dieſe Einheit nicht finden, weil er das Thema irrig gefaßt, und es nur aus den Kapiteln 5. 6. 13. u. 14. erhoben hatte, daß nämlich der Tod Chriſti ein verſöhnender und heiligender, und die Frucht dieſes Todes die neue geiſtige κληρονομία ſey. Dieſes Thema iſt aber ſo offenbar zu enge, daß es nicht einmal alle von Schenkel für ächt gehaltenen Kapitel umſchließt, auf die vier erſten nämlich

sich gar nicht ausdehnt, und diese zu einer unförmlichen und unpassenden Einleitung macht.

b. Weiter sind gar keine äußern Indicien einer Interpolation vorhanden, die von Schenkel aufgebrachten innern aber verschwinden, wenn man das Thema richtig festgestellt hat; denn dann zeigt sich, wie die eben gegebene Skizze beweist, ein natürlicher Zusammenhang der einzelnen Kapitel. Es ist unrichtig, was Schenkel behauptet, daß nach K. 6. der Zusammenhang aufhöre; vielmehr ist das Folgende nur Fortführung der schon im sechsten Kapitel angefangenen Nachweisung, daß das Judenthum die Bestimmung gehabt habe, auf die neue Heilsanstalt hinzuweisen. Unrichtig ist weiter, daß K. 13. so enge mit K. 6. zusammenhänge, daß man annehmen müsse, beide seyen ursprünglich neben einander gestanden. Nur im Worte κληρονομία konnte Schenkel eine solche Verbindung entdecken; der Inhalt beider Kapitel aber ist ein wesentlich verschiedener, und giebt nicht die geringste Berechtigung, das mitten inne Liegende auszuscheiden. Das K. 6. endigt mit dem Gedanken: „wir werden, wie Gott vorausgesagt hat, über die Thiere herrschen, wenn wir einst vollkommen sind als κληρονόμοι τῆς διαθήκης κυρίου." Das 13te Kapitel aber zeigt, daß Gott schon im A. T. angedeutet habe, nicht die Juden, sondern die Christen seyen die eigentlichen Erben, κληρονόμοι, des Bundes. Wer könnte nun eine so enge Cohäsion dieser beiden Gedanken behaupten, daß unmöglich ein Dritter zwischen ihnen sollte stehen können? Daß aber K. 13, welches H. Schenkel für ächt hält, mit K. 12., das er für unächt erklärt, in engem Zusammenhang stehe, hat unsere Skizze gezeigt. Wenn Barnabas K. 6—12. nachgewiesen hatte, das Judenthum sey voll von Vorbildern auf Christus; so mußte ganz natürlich der Gedanke sich geben: wenn dem so ist, so sind wohl die Christen, nicht die Juden, die eigentlichen Erben der göttlichen Erb-

schaft. Dieß führt er nun in K. 13 und 14. aus, und so sind diese von Schenkel belobten Kapitel innerlich mit den vorausgehenden von ihm aber verworfenen zusammengeschlossen, und solcher Zusammenhang ist gründlicher und wahrer, als die blos äußerliche Verbindung, die nur durch ein gleichlautendes Wort sich bildet.

Nach K. 13 u. 14. läßt H. Schenkel wieder zwei neue Kapitel durch den Interpolator eingefügt werden, behauptend, K. 15 u. 16. stehen außer allem Zusammenhang mit den ächten Kapiteln 13 u. 14. Der Inhalt der beiden beanstandeten Kapitel bildet aber einen nothwendigen Theil in der ganzen Entfaltung des Thema's. Wenn Barnabas zeigen wollte, daß das Judenthum abgeschafft sey, und einer höhern Heilsordnung Platz gemacht habe; so mußte er gewiß auch zeigen: a) der alte Sabbat ist abgeschafft, b) ein neuer, der wahre Sabbat ist an seine Stelle getreten, und c) dieser wahre Sabbat ist von Gott schon Anfangs gewollt, von den Juden mißverstanden, von Gott aber wiederholt durch die Propheten wieder angedeutet worden. Das mußte Barnabas darlegen, wenn er nicht dem schweren Einwurfe gegen seine ganze Argumentation sich aussetzen wollte: wie kannst du sagen, das Judenthum sey abgeschafft, da der Sabbat, göttlich eingesetzt, bleibend seyn muß? Diesem Einwurfe begegnet er aber durch die Entwicklung der drei genannten Punkte in K. 15., und so hängt dieses Kapitel mit dem Ganzen zusammen. Dasselbe gilt von K. 16., denn wie vom Sabbat, so mußte vom Tempel gezeigt werden, daß der jüdische nicht der wahre, von Gott gewollte sey, und darum aufgehört habe, um einem geistigen Platz zu machen.

K. 15. hängt aber nicht blos als integrirender Theil in der Entwicklung des Hauptthema's, sondern auch noch näher und unmittelbarer mit K. 14. zusammen. Wenn K. 14. gezeigt war, daß der A. B. aufgehört habe, und in einen neuen übergegangen

sey; so mußte wohl alsbald der Gedanke sich anschließen: auch das alte Bundesfest hat aufgehört und einem neuen Platz gemacht, das neue aber ist das wahre von Gott gewollte. Vom Bunde auf das Bundesfest ist gewiß der Uebergang ein natürlicher und naheliegender. Vom Sabbat ward sodann Barnabas von selbst auf den Tempel geleitet, da sich in Betreff seiner der nämliche Einwurf machen ließ, wie wegen des Sabbats.

Endlich führt H. Schenkel noch ein Argument an, welches gegen die Kapitel 15 u. 16., und für die ursprüngliche Verbindung des Schlusses K. 17 mit K. 14. sprechen soll. Im Schlusse, sagt er, spricht Barnabas seine Ueberzeugung aus, er habe nichts vorübergelassen, was seinen Lesern zum Heile dienen könne ꝛc. Denselben Gedanken aber erkläre er schon im K. 14., woraus die unmittelbare Verbindung dieser beiden Kapitel zu erschließen sey. — Angenommen, die Prämissen wären richtig, so wäre doch immerhin die Folgerung nicht nothwendig. Aber der Minor im Schlusse des H. Schenkel ist ganz falsch. In den Worten des K. 14: γινώσκετε οὖν, πόθεν ἐλυθρώθημεν findet Schenkel das frohe Selbstbewußtseyn des Verfassers ausgedrückt, alles zur Einsicht in die Lehre Christi Beitragende angeführt zu haben. Solchen Sinn kann ich aber in diesen Worten nimmermehr finden, vielmehr drücken sie den Gedanken aus: „sehet, von so großen Uebeln, von der Finsterniß, dem Tode u. d. gl. hat uns Christus befreit." Wo bleibt jetzt der Grund für die behauptete unmittelbare Verbindung von K. 17. mit K. 14., und für die Ausstoßung des zwischeninne Liegenden?

So verlangt denn nirgends der Zusammenhang und die Gedankenabfolge im ersten Briefstheile irgendwie die Ausschließung eines oder mehrerer Kapitel; und die Interpolationshypothese verliert hier jede Berechtigung.

c. Mit Unrecht hat man ferner zu ihren Gunsten geltend machen wollen: es herrsche in den verschiedenen Kapiteln eine ver-

ſchiedene Betrachtungsweiſe des A. B. Aber ein Rückblick auf den Inhalt unſeres Briefes zeigt, daß derſelbe antijudaiſtiſche Geiſt ſich durch alle Kapitel hindurchzieht. In den beanſtandeten ſpricht er z. B. der Beſchneidung K. 9. und dem Sabbate K. 15. ihren Werth ab, und beſchuldigt die Juden einer niedrigen fleiſchlichen Auffaſſung der moſaiſchen Geſetze und Inſtitutionen. Ganz ähnlich redet er aber auch in den von H. Schenkel belobten Kapiteln, er erklärt die jüdiſchen Opfer, Feſte und Faſten K. 2 u. 3. als durchaus von Gott nicht gewollt und ihm nicht genehm, verſichert, daß nicht die Juden, ſondern die Chriſten die Erben des göttlichen Bundes ſeyen, und daß Erſtere gleich nach Abſchließung des Bundes deſſelben wieder verluſtig geworden ſeyen, als Moſes wegen ihrer Abgötterei die Geſetzestafeln zerſchlug. K. 4. 13 u. 14.

Es iſt demnach dieſelbe Geringſchätzung der Judenthums, die in den angeblich ächten, wie in den in Zweifel gezogenen Kapiteln zu Tag tritt, und wenn man je unterſcheiden wollte, müßte man ſagen, in den angeblich ächten iſt die judenfeindliche Richtung noch ſtärker als in den übrigen ausgeprägt.

Auch darin ſtimmen die beiderlei Kapitel in Betreff des A. B. überein, daß in den einen wie in den andern, Typen und Vorbilder auf Chriſtus und die chriſtliche Heilsordnung geſucht und entwickelt werden.

Aber die beanſtandeten Kapitel ſollen ſich nach H. Schenkel zum Zweck geſetzt haben, nachzuweiſen, daß der alte Bund mit dem neuen identiſch ſey. Solche Behauptung, geradezu ausgeſprochen, finde ich nirgends in den beſagten Kapiteln, begreife auch nicht, wie ein Anderer ſelbe zu entdecken vermag. An keiner Stelle beſtreitet der Verfaſſer, daß Gott mit den Juden einen Bund geſchloſſen habe, aber gerade in den belobten Kapiteln 4 u. 14. ſagt er, daß die Juden ihr Bundesrecht alsbald um ihrer Sünden willen wieder verloren haben. Nicht minder zeigt

er in dem gleichfalls belobten K. 13., Gott habe den Juden schon bei der Schwangerschaft der Rebekka und der Segnung der Söhne Josephs angekündigt, daß nicht sie, sondern die Christen sein Bundesvolk seyn sollten.

Diesem Entgegenstehendes vermögen wir aber nicht in den beanstandeten Kapiteln zu entdecken, es stimmt vielmehr hiemit unseres Bedünkens völlig zusammen, wenn behauptet wird, die Juden hätten das Wesentliche und Hauptsächliche an den Speisegeboten nicht begriffen, nur die Schale festgehalten, den Kern aber verloren, das Sabbatsgesetz nicht begriffen u. d. gl.; natürlich, sie sind ja alsbald wieder, wie die belobten Kapitel sagen, aus der Bundschaft gefallen, und hatten damit das richtige Verständniß des göttlichen Willens verloren.

Einer der herbsten Ausdrücke gegen das Judenthum soll sich in dem beanstandeten neunten Kapitel finden, welches behaupte, ein böser Engel haben die Juden zur Beschneidung des Fleisches verführt. — Die hierauf gebaute Anklage des K. 9. beruht aber auf einem Mißverständnisse, denn der Verfasser spricht nicht von den Zeiten des A. T., sondern von denen des neuen, und schreibt es einem bösen Engel zu, wenn *jetzt, nachdem die Beschneidung durch Christus abgeschafft ist*, die Juden doch hartnäckig auf derselben beharren [9]).

Noch einige andere Bemerkungen des H. Schenkel über die angebliche Differenz in der Beurtheilungsweise des A. B. müssen wir zur Sprache bringen. Den ächten Kapiteln, sagt er, sey Moses eine wirkliche geschichtliche Person, als Gesetzgeber und Bundesmittler. Aber auch in den bestandeten Kapiteln ist sicher Moses doch keine mythische Person, und seine Würde wird auch in ihnen anerkannt, wenn es z. B. K. 15. heißt: Gott habe von Angesicht zu Angesicht mit Moses gesprochen. Als von Gott be-

9) S. oben S. 80. Not. 12.

sonders begnadigter Führer erscheint er auch K. 12., als Herold und Organ Gottes K. 10., kurz, es wird in den beanstandeten Kapiteln mit gleicher Hochachtung, wie in den andern, von Moses gesprochen; und darum ist wieder kein Grund vorhanden, an zwei Verfasser unseres Briefes zu denken.

Derselbe Fall hat auch rücksichtlich der Propheten statt, was Schenkel wieder in Abrede zu stellen geneigt ist. Auch in den beanstandeten Kap. werden sie als von Gott inspirirt dargestellt, und Gott ist es, der durch sie redet. Daher die Formel: λέγει ὁ κύριος ἐν τῷ προφήτῃ. S. K. 7. 9. 11. 12. 15.

d) Auch die Anschauungsweise des N. T. ist in den belobten und bestrittenen Kapiteln dieselbe. H. Schenkel glaubt auch hierin eine große Differenz zwischen den einen und andern entdeckt zu haben, und behauptet: in den ächten Kapiteln erscheine das Christenthum als eine religiös-sittliche Heilsanstalt zur Beseligung der Menschen; ganz anders aber verhalte es sich bei den übrigen Kapiteln, ihnen sey der Tod Christi ein Opfer, welches zurückgeführt werde auf das alttestamentliche Opfer des Isaak.

Aber, müssen wir fragen, ist es denn ein Gegensatz gegen die Auffassung des Christenthums als einer sittlich-religiösen Heilsanstalt, wenn behauptet wird, der Tod Christi sey ein Opfer? Die beiden Begriffe, christliche Heilsanstalt und Opfertod Christi vertragen sich nicht blos, sondern fordern sogar einander gegenseitig und gehören im christlichen Lehrbegriffe nothwendig zusammen, da jene Heilsanstalt auf diesem Opfertode beruht. Nur der flachste Pelagianismus kann Kreuzopfer und Heilsanstalt nicht in Einem Geiste verbinden, solchen Pelagianismus wollen wir aber doch nicht als Eigenschaft Barnabä statuiren. Und wird etwa nicht auch in den beanstandeten Kapiteln das Christenthum als sittlich-religiöse Heilsanstalt angesehen, wenn K. 8. gesagt wird: „die Boten des Evangeliums haben uns Ver-

gebung der Sünden und Reinigung des Herzens gepredigt"?

Weiter bemerkt H. Schenkel: mit dem Tode Christi werden in den bestrittenen Kapiteln nicht unmittelbar sittliche Wirkungen in Verbindung gesetzt, während dieß in den ächten Kapiteln geschehe; und auch dieß spreche für die Duplicität der Verfasser. Wir getrauen uns dagegen zu zeigen, daß auch in den bestrittenen Kapiteln, wie in den belobten sittliche Wirkungen unmittelbar mit dem Tode des Herrn in Verbindung gesetzt werden. K. 7. ist gesagt: Christus habe gelitten, ἵνα ἡ πληγὴ αὐτοῦ ζωοποιήσῃ ἡμᾶς. Ist nun hier das Todesleiden Christi mit einer sittlichen Wirkung in Verbindung gesetzt, oder versteht etwa Barnabas unter dem Lebendigmachen nur eine Restauration des physischen Lebens? In demselben Kapitel heißt es: Christus habe seinen Leib dargebracht als Opfer, ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν, d. h. wohl: er hat unsere Sünden am Kreuze gesühnt. Ist nun hier nicht ächt christlich von der sündenvergebenden Wirkung des Todes Christi die Rede? Wir könnten die Beispiele häufen, wenn es nöthig wäre; besonders böten uns K. 8 u. 12. solche dar.

Zum Nachtheile der beanstandeten Kapitel, und zum Beweise, wie in ihnen das Christenthum nicht als eine religiös-sittliche Heilsanstalt betrachtet werde, behauptet H. Schenkel: statt die sittlichen Wirkungen des Todes Christi hervorzuheben, werde hier der Taufe eine magische Kraft zugeschrieben. Aber auch dieses müssen wir bestreiten, wenn dem Verfasser eine andere Ansicht, als die allgemein christliche, von der Wirksamkeit der Taufe beigemessen werden will. Im Anfange des K. 11. sagt er einfach von der Taufe, daß sie Vergebung der Sünden bringe. Diese sündenvergebende Kraft schreibt er der Taufe nur in Rücksicht auf Gott zu, betrachtet jene Wirkung als von Gott ausfließend, und deutet dieß unzweideutig in der Stelle an, wo

Gott spricht: mich, die lebendige Quelle haben sie verlassen u. s. f. Und wenn er im Verlaufe dieses Kapitels die Taufe weiter mit dem Bache vergleicht, der die an ihm stehenden Bäume bewässert, daß sie Frucht bringen und ihre Blätter nicht abfallen; wenn er weiter sagt: voll Sünde und Unflath steigen wir in das Wasser, aber Früchte tragend kommen wir wieder heraus; was sagt er da Anderes, als was jeder orthodoxe Christ sagen könnte und möchte? Wo ist nun der Widerstreit dieser Kapitel gegen die Beurtheilung des Christenthums als einer sittlich-religiösen Heilsanstalt?

Offenbar übertriebene und gesuchte Verdächtigung ist es, wenn behauptet wird, in den bestrittenen Kapiteln werde das Gottesreich selbst von der Kraft des Holzes (Kreuzholzes) abhängig gemacht, und die Begriffe von der Wiederkunft Christi seyen so sinnlich, daß Christus in einem Scharlachmantel kommend gedacht werde. Wer ist aber wohl so prosaisch, daß ihm nie ein bildlicher Ausdruck entschlüpfte, wie der ist: sie werden Jesum am Gerichtstage sehen mit einem Scharlachmantel angethan? Niemanden wohl fällt es ein, solchen Ausdruck wörtlich zu nehmen, und an Tuch und Farbe und Schneider zu denken. Und wenn K. 11. gesagt wird: „selig sind die, welche ihr Vertrauen auf das Kreuz setzend, in's Wasser gestiegen sind"; so zeugen diese Worte gewiß nicht dafür, daß der Verfasser zu denen gehörte, die nur das leere Kreuz aufpflanzen, das Lamm aber vom Kreuze genommen haben.

Aus Allem geht hervor, daß wir nirgends in der Beurtheilung und Auffassungsweise des Christenthums einen Punkt finden können, wo die Disparität der Ansichten in unserem Briefe auf eine Mehrheit von Verfassern schließen ließe.

e) Weiter müssen wir beachten, daß die Schenkel'sche Interpolationshypothese nicht einmal etwas nützen und zu dem beabsichtigten Resultate führen könnte. Durch diese Hypothese sollen

nämlich alle jene Stellen unseres Briefes ausgemerzt werden, wegen deren bisher sein apostolischer Ursprung nicht anerkannt werden wollte. Aber auch in den von Schenkel belobten Kapiteln ist Manches enthalten, um dessen willen wir oben den Brief einem späteren christlichen Lehrer zuschreiben zu müssen geglaubt haben, z. B. die Nichtanerkennung des jüdischen Bundesrechtes in K. 4 u. 14., und herbe Ausdrücke gegen das Judenthum, wie sie vom apostolischen Barnabas nicht zu erwarten stünden [10]). Aber nicht einmal von seinen geschmacklosesten Allegorien wird unser Brief durch die Schenkel'sche Hypothese frei, denn gerade K. 6. fällt nach ihm noch in den Kreis der ächten Kapitel, und doch ist dieses (von der γῆ ῥέουσα γάλα καὶ μέλι) am meisten angefüllt mit gesuchter kleinlichter Typenweisheit, so daß es Hug für das abgeschmackteste unter allen erklärte. Hr. Schenkel lobt zwar die Allegorie dieses Kapitels, weil sie den sinnlichen Ausdruck auf eine Idee zurückführe, den Gedanken von den Fesseln befreie, die ihn drücken u. d. gl. Solches soll sich bei den Allegorien der beanstandeten Kapitel nicht finden, vielmehr sollen diese immer schon an der blosen Aeußerlichkeit der verglichenen Gegenstände erlahmen. Aber wie ist es denn mit den Allegorien des verworfenen zehnten Kapitels? Werden nicht hier die Speiseverbote sehr geistig interpretirt, so daß ihre materielle und buchstäbliche Bedeutung fast gänzlich verschwindet? Gewiß wird hier der sinnliche Ausdruck, so sehr als irgendwo anders, auf eine Idee zurückgeführt.

Ja wir glauben behaupten zu dürfen, daß in den verrufenen Kapiteln sich Typen finden, die minder gesucht und gezwungen sind, als jener Typus von der γῆ. Hierher rechnen wir besonders den Typus von der ehernen Schlange K. 12., dessen sich auch schon der Evangelist Johannes (3, 14.) bedient hat. Und

---

10) S. oben S. 171 ff.

ist nicht der Typus von Isaak als einem Vorbilde des Opfers Christi K. 7. so gut, als irgend einer in den belobten Kapiteln? Wer ihn mit den Typen der Kapitel 13 u. 14. vergleichen mag, kann sich davon überzeugen. Gewiß hat Jakob nicht mehr Recht, Typus der Christen, und Esau der der Juden zu seyn?

In Beziehung auf das Typologisiren also haben die belobten Kapitel den beanstandeten nichts vorzuwerfen, am wenigsten ihre Zeugung durch denselben Vater zu bestreiten.

f) Daß es aber unrichtig sey, wenn Schenkel den beanstandeten Kapiteln einen Heidenchristen zum Verfasser geben wollte, haben wir oben S. 131 ff. gezeigt. Seine deßfallsige Argumentation beruht auf einem Mißverständnisse, und die Stelle des K. 16., welche solche Behauptung begründen soll, sagt wohlverstanden das Gegentheil aus, daß nämlich auch der Verfasser der beanstandeten Kapitel ein Judenchrist gewesen sey.

g) Ein neues Criterium der Interpolation hat H. Schenkel darin gefunden, daß die beanstandeten Kapitel sechs Ausdrücke enthalten, die mit Ausdrücken der ächten Kapitel einige Aehnlichkeit haben, was auf Plagiat schließen lasse. Solcher Verdacht ist aber gewiß durchaus ein bodenloser, und ließe sich mit gleichem Rechte bei jeder Schrift anwenden, in deren verschiedenen Theilen der Verfasser denselben Begriff mit ziemlich ähnlichen Worten ausdrückt.

h) Auch das soll die beanstandeten Kapitel verdächtigen, daß in ihnen meistens apokryphische Schriften citirt würden. Von der Unrichtigkeit dieser Behauptung kann sich aber Jeder durch den Augenschein überzeugen, und er wird finden, daß in den beanstandeten Kapiteln etwa 40 Stellen aus canonischen Schriften, und nur 4, höchstens 6 aus apokryphischen Büchern citirt werden, bei welch' letzteren noch überdieß die Vermuthung nahe liegt, mehrere seyen aus der Tradition, und nicht aus Büchern entnommen. Daß aber überhaupt Apokryphen citirt werden, kann keine Anklage

bilden, da auch ächte Schriften von apostolischen Vätern, z. B. der erste Brief des Clemens, solche Citate enthalten. Es könnten also auch in den beanstandeten Kapiteln unseres Briefes solche Citate sich finden, und diese Kapitel doch dem apostolischen Barnabas angehören. Aber, wie wir zeigten, sind weder die belobten, noch die getadelten Kapitel aus der Feder jenes apostolischen Mannes geflossen.

i) Umsonst, sagt Hr. Schenkel weiter, sucht man in den beanstandeten Kapiteln Spuren aus der evangelischen Geschichte. Gesetzt auch, es verhielte sich also; würde uns wohl dieß zur Annahme zweier Verfasser berechtigen? Es ist ja doch möglich, daß in einem Theile einer Schrift nähere Beziehungen zur neutestamentlichen Geschichte vorkommen, als in der andern. Aber auch in den beanstandeten Kapiteln finden sich Spuren aus der evangelischen Geschichte. Die Hinweisung auf das Leiden und den Tod Christi begegnet uns überall, berührt wird sein Getränktwerden mit Essig und Galle, und die Aussendung der zwölf Apostel. Sind das keine Spuren der evangelischen Geschichte?

k) Daß der Paulinische Geist in unserem Briefe nicht herrsche, geben wir gerne zu, aber wir entdecken ihn weder in den belobten, noch in den verworfenen Kapiteln; natürlich, weil die einen so wenig als die andern dem Missionsgenossen Pauli ihr Daseyn verdanken.

l) Noch einige andere Stützen will Hr. Schenkel für seine Interpolationshypothese beibringen, aber sie sind so schwach und gebrechlich, daß man auf den ersten Blick schon ihre Unzulänglichkeit einsieht. So behauptet H. Schenkel, in den beanstandeten Kapiteln werde Christus beinahe ausschließlich Jesus genannt, während der ächte Theil seinem Amtsnamen den Vorzug gebe. Auch dieses deute auf zwei Verfasser. Wir können aber versichern, daß in den beanstandeten Kapiteln die Ausdrücke Jesus und Christus untermischt gebraucht werden, der erstere natürlich

da, wo von den Buchstaben desselben (K. 9.) und von Josua als einem Typus Jesu (K. 12.) die Rede ist. In den bevorzugten Kapiteln aber wird der Ausdruck Christus nie allein gebraucht, Jesus Christus kommt zweimal vor, sonst immer Jesus oder κύριος. Daß hieraus nichts für die Dualität der Verfasser erschlossen werden könne, liegt wohl am Tage.

m) Von großer Wichtigkeit für uns ist endlich, daß schon Clemens der Alexandriner die beanstandeten Kapitel citirt, daß sich dieselben in allen Handschriften unseres Briefes, so wie in der alten lateinischen Version vorfinden, und auch von den Verfassern der oben erwähnten Stichometrien in ihren Exemplaren unseres Briefes gelesen worden seyn müssen.

So sprechen äußere und innere Zeugnisse für die Integrität des Briefes Barnabä, welche nur durch einen verunglückten Einfall in Zweifel gestellt werden konnte. Unser Brief ist zuversichtlich aus einer Feder geflossen, aber nicht der apostolische Barnabas war es, der sie führte.

Fünftes Kapitel.

Gebrauch der h. Schrift im Briefe Barnabä.

Barnabas führt eine Menge Bibelstellen an, bald um zu zeigen, wie in ihnen eine Prophezeiung oder ein Typus auf Christus und den neuen Bund enthalten sey, bald um irgend eine eigene Behauptung zu unterstützen, wie es gerade die Umstände geboten.

1) Der Text, dessen er sich bei alttestamentlichen Citationen bedient, ist der der alexandrinischen Version, der sogenannten Septuaginta. Nur ein paarmal scheint er auch auf den hebräischen Grundtext Rücksicht genommen zu haben. Einen Fall dieser Art will man in K. 6. finden. Dort bringt er aus Isai. 28, 16. die Worte vor: „siehe ich lege zum Funda-

mente Sions einen köstlichen, auserwählten, rechtwinkligen, würdigen Stein ... wer auf ihn hofft, wird ewig leben," (*καὶ ὃς ἐλπίσει ἐπ' αὐτὸν, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα*). Bei den LXX aber heißt es: „... *καὶ ὁ πιστεύων οὐ μὴ καταισχυνθῇ*, wer [an ihn] glaubt, wird nicht zu Schanden. Nun sagt Gallandius [1]), diese Differenz zwischen den LXX und Barnabas erkläre sich daraus, daß letzterer hier nach dem hebräischen, nicht nach dem griechischen Texte citirt habe. Allein dieß ist doch nicht so ganz sicher und richtig, denn die betreffenden hebräischen Worte lauten חָמַאֲמִין לֹא יָחִישׁ, d. h. der Vertrauende wird sich nicht fürchten, nicht zu fliehen brauchen. Es findet demnach keine solche Verwandtschaft zwischen den Worten bei Barnabas und zwischen dem hebräischen Texte statt, daß man jene aus diesem mit Zuversicht herleiten könnte; viel wahrscheinlicher ist mir, daß Barnabas auch hier nach den LXX, aber frei, blos dem Sinne nach citirt habe [2]). Eher könnte eine frühere Stelle desselben sechsten Kapitels aus dem Hebräischen genommen seyn, nämlich die Worte: „wie ein harter Stein ist er zur Zermalmung gesetzt." Die Septuaginta hat nämlich hier (Isai. 8, 14.) eine Negation: *οὐχ' ὡς λίθου προσκόμματι κ. τ. λ.*, während selbe im Hebräischen, wie bei Barnabas fehlt. Doch ist auch diese Spur nicht so sicher, daß man einen Gebrauch der hebräischen Bibel von Seite unseres Verfassers daraus ableiten dürfte [3]).

Einen dritten Fall will man in K. 15. gefunden haben, wo es heißt: „*συνετέλεσεν* (mit der Schöpfung) *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἑβδόμῃ*," während bei den LXX *ἕκτῃ* steht, der hebräische Text dagegen הַשְּׁבִיעִי hat [4]). Allein mit voller Zuversicht kann

1) Biblioth. vet. P. P. T. I. Prol. p. xxxv.
2) S. oben S. 60. N. 5.
3) S. oben S. 60. N. 3.
4) S. oben S. 108. N. 5.

auch hieraus eine Benützung des Originaltextes der Bibel nicht abgeleitet werden, da anderweitige deutlichere Spuren hievon fehlen, und unser Verfasser sonst überall die Septuaginta gebraucht, ja ein so eingefleischter Hellenist ist, daß es ihm gar nicht in den Sinn kommt, die Bibel sey ursprünglich in einer andern, als der griechischen Sprache geschrieben [5]).

Was aber weiter die Citationen aus dem N. T. anlangt; so sind ihrer zu wenige, wenigstens zu wenig sichere, als daß selbe für die biblische Texteskritik in Betracht kommen könnten. Das zuverlässigste Citat aus dem N. T. ist zudem nur mehr lateinisch erhalten, K. 4. aus Matth. 20, 16. oder 22, 14. Die einzelnen mehr oder minder sicheren Citate aus dem N. T. werden wir weiter unten in extenso anführen und dem neutestamentlichen Texte gegenüberstellen, woraus ihre beiderseitige Verwandtschaft ersehen werden mag.

2) Aber welche Citationsformeln gebraucht Barnabas? Manchmal, jedoch nur in seltenen Fällen, nennt er den Verfasser des biblischen Buches z. B. K. 4: sicut Daniel dicit, und weiter unten: de hoc ipso dicit iterum Daniel; die citirten Stellen sind aus dem 7. u. 9. Kapitel dieses Propheten. Aehnlich führt er K. 6. eine Stelle aus II. Mos. 33. ein mit den Worten: *λέγει δὲ καὶ Μωσῆς αὐτοῖς*, und K. 10 eine andere aus III. Mos. 11. durch: *ὅτι δὲ Μωσῆς εἴρηκεν*. Etwas später in demselben Kapitel bezeichnet er sogar das Buch des Pentateuchs, in welchem die betreffende Stelle vorkomme, und sagt: *λέγει* (sc. *θεὸς*) *αὐτοῖς ἐν τῷ Δευτερονομίῳ*. Aehnlich sagt er K. 15: *περὶ τοῦ σαββάτου γέγραπται ἐν τοῖς δέκα λόγοις*. Den ersten Psalm citirt Barnabas in K. 10 mit den Worten: *λέμβανει*

5) S. oben S. 164. die in unserem Briefe vorkommenden Hebraismen (S. 146) beweisen nicht, daß der Verfasser die hebräische Bibel gebraucht habe; solche Redensarten waren auch dem Hellenisten geläufig.

δὲ τριῶν δογμάτων γνῶσιν Δαβὶδ, καὶ λέγει κ. τ. λ. Ebenso nennt er K. 12. gegen Ende bei Anführung von Psalm 109, 1. wieder ausdrücklich den David, und in Verbindung hiemit ebenso den Isaias, aus welchem er K. 45, 1. V. anführt, wenn je letzteres Citat nicht ein Interpolament ist [6]).

Am gewöhnlichsten sind die Formeln: „Gott spricht", „der Herr spricht", „er spricht", „der Herr spricht durch den Propheten", „der Prophet spricht." Auch die klassische Formel: „die Schrift sagt" findet sich mehrmals, z. B. K. 4. von II. Mos. 34. und wiederum ebendaselbst von Isai 5, 21. Weiter K. 6: λέγει ἡ γραφὴ περὶ ἡμῶν κ. τ. λ. mit Beziehung auf I. Mos. 1, 26., und K. 13: τί λέγει ἡ γραφὴ mit Rücksicht auf I. Mos. 25, 21—23. Mit derselben Formel: λέγει γὰρ ἡ γραφὴ wird in K. 16. eine Stelle eingeleitet, die sich nirgends in der Bibel findet, wenn sie nicht etwa aus mehreren biblischen Stellen frei zusammengesetzt ist [7]), wie schon Menardus vermuthete.

Auch eine andere sonst bei Citationen aus der h. Schrift häufige Formel wird in unserem Briefe gebraucht, nämlich: „es steht geschrieben." So K. 16: γέγραπται γὰρ zur Einleitung von Daniel 9, 24. 25. 27. und Haggai 2, 10. [8]).

Das bisher Beigebrachte bezieht sich lediglich auf das alte Testament, wie Barnabas das neue citire müßen wir jetzt untersuchen.

In K. 4. lesen wir: *dicit Filius Dei:* resistamus omni iniquitati, et odio habeamus eam [9]). Barnabas führt hier einen Ausspruch Christi an, und bezeichnet ihn als solchen, ohne das Buch zu nennen, in welchem derselbe geschrieben stehe. Er

6) S. oben S. 102. Not. 26.
7) S. oben S. 116. Not. 9.
8) S. oben S. 116. Not. 11.
9) S. oben S. 56. bes. Not. 12.

handelt demnach ganz in der Art wie die Alten überhaupt Reden Jesu zu citiren gewöhnt sind, daß sie nämlich Jesum selber redend einführen, ihn gleichsam selber, nicht seine Geschichtsschreiber, citiren [10]). Wir hätten demnach hier in bester Form ein Citat aus dem N. T.; aber zu allem Unglück findet sich diese Stelle nirgends in der h. Schrift, und die fraglichen Worte Jesu sind wohl nur durch mündliche Tradition den alten Christen überliefert worden, als eine Perle aus dem Munde des Meisters, die bei Flechtung des ganzen Kranzes seiner herrlichen Lehren vergessen worden ist. Eine ähnliche Gnome Christi referirt uns ja auch die Apostelgeschichte 20, 35: „gedenket der Worte des Herrn Jesu, daß er sprach: Es ist seliger geben, denn nehmen."

Eine zweite Citationsformel bei Anführung einer neutestamentlichen Stelle treffen wir in demselben vierten Kapitel. Barnabas ermahnt nämlich seine Leser also: Adtendamus ergo, ne forte, *sicut scriptum est*, multi vocati, pauci electi inveniamur. Die Stelle findet sich bei Matthäus 20, 16. und 22, 14; sonst aber bei keinem andern der Synoptiker und auch nicht bei Johannes. Barnabas muß sie demnach aus dem Evangelium Matthäi entnommen haben, denn das sicut scriptum est verbietet hier an die mündliche Tradition als Quelle zu denken. Dieses sicut scriptum est ist aber dieselbe Formel, welche von den Juden und den ersten Christen bei Citaten aus den heiligen Büchern des A. T. gebräuchlich war, und weist darum auf das canonische Ansehen hin, welches das Evangelium Matthäi in den Augen und zu den Zeiten des Verfassers unseres Briefes gehabt haben muß.

---

10) „Die meisten Citate aus den Evangelien kommen daher unter der Formel vor: der Herr sagt... u. s. w. Der Name des Evangelisten ist eine äußerst seltene Erscheinung. Die Schriftsteller wollten nämlich das legislative Ansehen des Herrn geltend machen, nicht das Ansehen seiner Geschichtsschreiber." Hug, Einl. 2te Ausg. Th. 1. S. 40.

Eine dritte, kürzere Citationsformel für eine neutestamentliche Stelle glaubt man K. 7. gefunden zu haben. Am Ende dieses Kapitels heißt es: οὕτω, φησὶν, οἱ θέλοντές με ἰδεῖν καὶ ἅψασθαί μου τῆς βασιλείας, ὀφείλουσι θλιβέντες καὶ παθόντες λαβεῖν με, d. h. „so, sagt er, müssen alle, die mich sehen und meines Reiches theilhaftig werden wollen, unter Mühen und Leiden mich erlangen." Wer der Sagende sey, kann nicht zweifelhaft seyn, denn offenbar ist Jesus gemeint, wie aus dem Zusammenhange und aus den Worten λαβεῖν με erhellt. Das Nächste, an was man denken kann, ist demnach: Barnabas citire hier, wie oben, einen Ausspruch Christi, ohne auf ein Buch hinzuweisen, in welchem derselbe geschrieben stehe. Und da findet sich denn bei Matthäus 16, 24. eine Stelle, die denselben Sinn ausdrückt, nämlich: „wenn Jemand mir nachfolgen will, so verläugne er sich selbst, und trage sein Kreutz, und folge mir." Diese Stelle, wird man nun sagen, hat Barnabas frei citirt. Ich glaube aber nicht, daß hier das Wort φησὶν, wie es sonst zu thun pflegt, eine eigentliche Citation einleiten soll. Barnabas findet darin, daß die rothe Wolle, welche der hircus emissarius um den Kopf trug, auf ein Dorngesträuch gelegt wurde, einen Typus neutestamentlicher Verhältniße. Man lege jene Wolle, sagt er, auf ein Dorngesträuch, damit derjenige, der sie etwa hinwegnehmen will, wegen der Gefährlichkeit des Dornbusches viel leiden müße, und nur unter Schmerzen über denselben Meister werden könne. Was nun dieß im N. T. zu bedeuten habe, die gnostische Erklärung jenes Typus, legt jetzt Barnabas Christo in den Mund. Er denkt sich die Sache so: wie Christus überhaupt im A. T. durch die Propheten geredet, und ihnen jene Stellen eingegeben hat, welche Typen Christi enthalten [11]); so

11) Prophetae ab illo habentis donum, in illum prophetarunt. K. 5.

hat Christus auch das Legen der Wolle auf Dornen angeordnet, denn auch dieser Aktus sollte eine typische Beziehung haben. Welches nun diese sey, das legt Barnabas Christo selbst in den Mund, und stellt die Sache so gleichsam dramatisch dar. Darum führt er ihn mit $\varphi\eta\sigma\iota\nu$ redend ein, d. h. läßt ihn erklären, was er bei der Anordnung jenes alttestamentlichen Ritus für einen Zweck gehabt habe; aber keineswegs ist es Barnabä Absicht, eine Stelle aus dem N. T., einen ihm historisch überlieferten Ausspruch Christi zu referiren. Dabei dürfen wir jedoch nicht übersehen, daß dem Barnabas, wenn er Jesum redend fingirt, dennoch eine historische Rede Christi vor Augen geschwebt haben könne, und daß es darum wohl möglich sey, er habe auf Matth. 16, 24. hingeblickt. Nur nicht als neutestamentliches Citat hat er diese Stelle vorbringen wollen [12]).

Außer den angeführten kommen zwar in unserem Briefe noch manche Stellen und Ausdrücke vor, welche Anklänge ans N. T. enthalten und aller Wahrscheinlichkeit nach aus den heiligen Büchern der Christen entlehnt sind; aber keine dieser Stellen wird entschieden als neutestamentliches Citat bemerklich gemacht, darum kann auch keine derselben jetzt schon zur Sprache kommen, sondern alsdann erst, wenn wir der biblischen Bücher gedenken, aus denen Barnabas schöpfte. Zu dieser Untersuchung nun wollen wir jetzt ungesäumt übergehen.

3) Welcher biblischen Bücher bediente sich Barnabas.

a. Am allerhäufigsten gebraucht Barnabas das A. T. Er citirt aus allen 5 Büchern Moses, aus den Psalmen, den Sprüchwörtern, aus Isaias, Jeremias, Ezechiel, Daniel, Zephanias, Haggai und Zacharias. Bei weitem die meisten alttestamentlichen Citate sind aus Isaias genommen; die nächsten der Zahl nach

12) S. oben S. 74. Not. 22.

gehören den Psalmen an. Von den kritischen Bedenken gegen einen großen Theil der Isaianischen Orakel, so wie gegen Zacharia 9—14, weiß unser Verfasser nichts, er hebt vielmehr mit gleicher Zuversicht aus allen Theilen dieser prophetischen Bücher, besonders der erstern, Stellen aus. Das Einzelne wird die unter d. folgende Tabelle zeigen.

b) Daß Barnabas auch die deuterocanonischen Bücher benützt habe, glaube ich mit Zuversicht behaupten zu können. Jene Stelle zwar, die man sonst hiefür geltend machen will, beweist nichts, aber es lassen sich andere Indicien hiefür aufbringen. Sonst berief man sich nämlich auf K. 6. unseres Briefes, wo es heißt: *λέγει γὰρ ὁ προφήτης ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ· οὐαὶ τῇ ψυχῇ αὐτῶν, ὅτι βεβούλευνται βουλὴν πονηρὰν καθ' ἑαυτῶν, εἰπόντες· δήσωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστί* [13]). Hierin wollte man ein Citat aus dem Buche der Weisheit Salomos 2, 12. gefunden haben, denn es heißt daselbst: *ἐνεδρεύσωμεν δὲ τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστί, κ. τ. λ.* Aber noch größere Aehnlichkeit mit der Stelle unseres Briefes hat Isai 3, 9. 10. *οὐαὶ τῇ ψυχῇ αὐτῶν, διότι βεβούλευνται βουλὴν πονηρὰν, καθ' ἑαυτῶν εἰπόντες· δήσωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστί.* Es kann bei einer Vergleichung dieser Stelle mit der des Barnabas nicht zweifelhaft bleiben, daß Letzterer den Isaias und nicht die Weisheit Salomo's citire, und daß somit hier kein Zeugniß für den Gebrauch eines deuterocanonischen Buches zu finden sey. Unzweifelhaft ist dagegen, daß in K. 19. der Ecclesiastikus, oder die Weisheit J. Sirachs benützt worden ist, und zwar in zwei Stellen gegen Ende des Kapitels. Die erste heißt: *μὴ γίνου πρὸς μὲν τὸ λαβεῖν ἐκτείνων τὰς χεῖρας, πρὸς δὲ τὸ δοῦναι συσπῶν*, d. h. strecke deine Hand nicht aus um zu nehmen, und ziehe sie

13) S. oben S. 62. Not. 18.

nicht zurück, wenn du geben sollst. Bei Jesus Sirach 4, 31. lautet die Stelle: μὴ ἔστω ἡ χείρ σου ἐκτεταμένη εἰς τὸ λαβεῖν, καὶ ἐν τῷ ἀποδιδόναι συνεσταλμένη. Der Sinn in beiden Stellen ist derselbe, auch die Worte nahezu gleich, und die Verschiedenheit nicht größer, als bei sonstigen Citationen des Barnabas.

Zu unserer noch größeren Sicherheit schreibt Barnabas wenige Zeilen weiter unten: ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίαις σου. Diese Worte hat aber abermals auch der Siracide, und wie bei Barnabas diese und die obige Stelle Nachbarn sind, so auch bei jenem. K. 4, 26. heißt es bei letzterem: μὴ αἰσχυνθῇς ὁμολογῆσαι ἐφ' ἁμαρτίαις σου, und es ist demnach wieder derselbe Gedanke, fast mit den gleichen Worten, wie bei Barnabas.

Es scheint mir darum gar nicht zweifelhaft, daß der Verfasser unseres Briefes das Buch der Weisheit Sirachs benützt habe, wenn er gleich nicht durch besondere Citationsformeln dieß bemerklich macht [14]).

c. Auch apokryphische Schriften wurden von Barnabas gebraucht. K. 6. sagt er: λέγει ὁ κύριος· ἰδοὺ ποιήσω τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα, d. h. der Herr spricht: ich will das Letzte wie das Erste machen [15]). Dem ganzen Zusammenhange nach ist Jehova, nicht Christus der Redende; darum kann diese Stelle nicht aus Matthäus 20, 16. genommen seyn, wo Christus sagt: „so werden die Letzten die Ersten, und die Ersten die Letzten werden." Im ganzen alten Testamente aber findet sich kein Buch, aus dem jenes Citat entlehnt seyn könnte, und doch wird es ausdrücklich als Citat in unserem Briefe angeführt. Es bleiben darum nur zwei Möglichkeiten offen, entweder müßen wir annehmen, Barnabas habe hier zwar eine Bibelstelle im Auge

14) S. oben S. 121. Not. 13. S. 122. Not. 19.
15) S. oben S. 64. Not. 34.

gehabt, aber sie so frei citirt, daß sie von uns nicht mehr gefunden werden könne [16]), oder aber wir müßen an ein apokryphisches Buch denken, aus welchem Barnabas jene Sentenz schöpfte.

Im K. 7. begegnet uns abermals eine solche Stelle, welche aus einem apokryphischen Buche entlehnt zu seyn scheint, und durch die Formel eingeführt wird: λέγει ἐν τῷ προφήτῃ. Diese Stelle enthält die Behauptung, daß die Priester während des allgemeinen Fastens von dem Bocke essen mußten [17]). Hievon findet sich aber in der Bibel nichts, und es ist mir wahrscheinlich, daß sich unter den Christen des zweiten Jahrhunderts eine besondere Tradition über den jüdischen Versöhnungsfest-Ritus gebildet hatte, aus welcher unser Barnabas, wie aus einem Buche, die fragliche Stelle entlehnte [18]). Ich glaube demnach nicht, daß er hier aus einem apokryphischeu Buche schöpfte.

Unverkennbar dagegen findet solches in K. 12. statt. Dieses beginnt also: „Ebenso giebt der Herr über das Kreuz Andeutung bei einem andern Propheten, der da sagt: wann wird all' dieß geschehen? Der Herr antwortet: wenn das Holz gefällt ist, und sich wieder aufrichtet, und wenn Blut vom Holze trieft." Ein Theil der hier angeführten Worte findet sich in dem apokryphischen vierten Buche Esras, oder der sogenannten Apokalypse Esrä, die nur mehr lateinisch vorhanden ist, aber 5, 5. die Worte hat: et de ligno sanguis stillabit. Was dieser Sentenz in der obigen Stelle vorangeht, findet sich im Buche Esrä nicht, ist aber wohl aus einer andern uns jetzt unbekannten apokryphischen Schrift entnommen. Daß übrigens an die sibyllinischen Orakel hier nicht gedacht werden dürfe, haben schon Andere bemerklich gemacht, besonders Fabricius

16) Man denkt an Ezechiel 36, 11. Isai 43, 18. 19. Jer. 40, 7. (nach d. Hebr. u. d. Vulg. 33, 7.), Klagl. 5, 21.

17) S. oben S. 66. Not. 5.

18) Vgl. oben S. 68. die Anmk.

(Bibl. gr. T. I. p. 221), darauf hinweisend, daß jene Orakel von den alten Christen nie mit λέγει κύριος, wie hier geschieht, eingeführt werden [19]).

Aber selbst daß die Worte καὶ ὅταν ἐκ ξύλου αἷμα στάξῃ aus IV. Esr. 5, 5. entnommen seyen, bestreitet Lücke in seiner Einleitung in die Offenbarung Johannis [20]). Doch da er die Gründe hiefür anzugeben versäumt, und da jene Worte des Barnabas mit denen des Esra so große Aehnlichkeit haben; so kann ich von der Ansicht nicht weichen, es werde hier in unserem Briefe jene apokryphische Schrift citirt.

Deutlichere Belege für den Gebrauch von Apokryphen im Briefe Barnabä haben wir nicht, denn manche Stellen, in denen man solche trübe Quellen erkennen zu dürfen glaubte, lassen sich auch auf andere Weise, als Zusammennehmung mehrerer Bibelstellen, als freie Gedächtnißcitationen, Reminiscenzen u. d. gl. erklären, wie z. B. in K. 16. die Worte λέγει ἡ γραφή· καὶ ἔσται ἐπ' ἐσχάτων ἡμερῶν κ. τ. λ. [21])

d. Ein Verzeichniß aller alttestamentlichen Stellen, welche Barnabas citirte oder wenigstens berücksichtigte, zu entwerfen, ist schwierig; denn manchmal hat er, wie eben bemerkt wurde, mehrere Bibelstellen in eine zusammengezogen, oder auch eine einzelne so frei benützt, daß man nicht mehr sicher bestimmen kann, welche er im Auge gehabt habe. Doch wollen wir ein solches Verzeichniß mit möglichster Genauigkeit zu geben versuchen. In die erste Reihe soll die biblische Stelle einnehmen, in der zweiten aber immer die Seite und Note der gegenwärtigen Schrift verzeichnet seyn, wo sich jene findet. Auch minder sichere Allegationen sind hiebei nicht ausgeschlossen worden.

---

19) S. oben S. 96. Not. 1. 2. u. 3.
20) S. 109.
21) S. oben S. 116. Not. 9.

I. Mos.	1, 26.	wird citirt	auf	S.	58.	Not.	4.
	—	—	—	S.	63.	N.	30.
	1, 28.	—	—	S.	63.	N.	31.
	2, 2.	—	—	S.	108.	N.	4.
	14, 14.	—	—	S.	82.	N.	21.
	15, 6.	—	—	S.	104.	N.	13.
	17, 5.	—	—	S.	104.	N.	13.
	17, 26. 27.	—	—	S.	82.	N.	21.
	25, 21.	—	—	S.	103.	N.	2.
	25, 23.	—	—	S.	103.	N.	3.
	48, 11. 9.	—	—	S.	103.	N.	5.
	48, 18 ff.	—	—	S.	104.	N.	10. 11.
II. Mos.	17, 8 ff.	—	—	S.	97.	N.	4.
	17, 14.	—	—	S.	100.	N.	18.
	20, 8.	—	—	S.	108.	N.	2.
	24, 18.	—	—	S.	105.	N.	2.
	31, 18.	—	—	S.	105.	N.	3.
	—	—	—	S.	55.	N.	9.
	32, 7.	—	—	S.	55.	N.	10.
	—	—	—	S.	105.	N.	5.
	33, 1.	—	—	S.	62.	N.	19.
	34, 28.	—	—	S.	55.	N.	9.
III. Mos.	11 K.	—	—	S.	85.	N.	3.
	11, 3.	—	—	S.	90.	N.	27.
	11, 10.	—	—	S.	85.	N.	4.
	16, 7.	—	—	S.	69.	N.	9.
	20, 24.	—	—	S.	62.	N.	20.
	23, 29.	—	—	S.	66.	N.	2.
IV. Mos.	13, 17.	—	—	S.	99.	N.	17.
	19, 2 ff.	—	—	S.	74.	N.	1.
	21 K.	—	—	S.	98.	N.	11.
	21, 8.	—	—	S.	99.	N.	14.

V. Mos.	4, 1. 2.	wird citirt auf	S. 85. N. 6.
	5, 12.	— — —	S. 108. N. 2.
	9, 12.	— — —	S. 55. N. 10.
	—	— — —	S. 105. N. 5.
	14 K.	— — —	S. 85. N. 3.
	27, 15.	— — —	S. 98. N. 12.
Psalm.	1, 1.	— — —	S. 89. N. 23.
	1, 3—6.	— — —	S. 93. N. 12.
	17, 45.	— — —	S. 79. N. 1.
	21, 17.	— — —	S. 59. N. 15.
	—	— — —	S. 61. N. 14.
	21, 19.	— — —	S. 62. N. 16.
	21, 21.	— — —	S. 59. N. 13.
	21, 23.	— — —	S. 64. N. 42.
	33, 13.	— — —	S. 79. N. 6.
	41, 3.	— — —	S. 64. N. 41.
	50, 19.	— — —	S. 52. N. 11.
	89, 4.	— — —	S. 109. N. 8.
	95, 10.	— — —	S. 77. N. 9.
	109, 1.	— — —	S. 102. N. 23.
	117, 12.	— — —	S. 61. N. 15.
	117, 22.	— — —	S. 61. N. 9.
	117, 24.	— — —	S. 61. N. 10.
	118, 120.	— — —	S. 59. N. 14.
Sprüchw.	1, 6.	— — —	S. 63. N. 24.
	1, 17.	— — —	S. 57. N. 3.
Weisheit.	2, 12.	— — —	S. 62. N. 18.
Sirach.	1, 10.	— — —	S. 63. N. 24.
	4, 26.	— — —	S. 122. N. 19.
	4, 31.	— — —	S. 121. N. 13.
Sophonias.	3, 19.	— — —	S. 94. N. 19.
Aggai.	2, 12.	— — —	S. 116. N. 11.

Zachar. 8, 17. wird citirt auf S. 51. N. 10.
13, 6. — — — S. 59. N. 10.
13, 7. — — — S. 59. N. 12.
Isai. 1, 2. — — — S. 79. N. 7.
1, 10. — — — S. 80. N. 10.
1, 11. 14. — — — S. 50. N. 4.
1, 13. — — — S. 110. N. 12.
3, 9. — — — S. 62. N. 18.
5 K. — — — S. 116. N. 9.
5, 21. — — — S. 56. N. 13.
8, 14. — — — S. 60. N. 3.
16, 1. 2. — — — S. 92. N. 4.
28, 16. — — — S. 60. N. 4.
33, 13. — — — S. 79. N. 2.
33, 16. — — — S. 93. N. 9.
33, 16—18. — — — S. 93. N. 10.
33, 18. — — — S. 56. N. 15.
40, 3. — — — S. 80. N. 11.
40, 10. — — — S. 124. N. 5.
40, 12. — — — S. 115. N. 2.
40, 13. — — — S. 63. N. 24.
42, 6. 7. — — — S. 106. N. 10.
43, 18. 19. — — — S. 64. N. 34.
45, 1. — — — S. 102. N. 24.
45, 2. 3. — — — S. 92. N. 7.
49, 6. — — — S. 107. N. 12.
49, 17. — — — S. 115. N. 5.
50, 6. 7. — — — S. 60. N. 16.
50, 7. — — — S. 61. N. 7.
50, 8. 9. — — — S. 60. N. 2.
53, 5. 7. — — — S. 57. N. 1.
53, 8. — — — S. 59. N. 10.

Isai.	58,	4.	5.	wird	citirt	auf	S.	52.	N. 1.
	58,	6—10.		—	—	—	S.	52.	N. 2.
	61,	1.		—	—	—	S.	107.	N. 13.
	65,	2.		—	—	—	S.	97.	N. 8.
	66,	1.		—	—	—	S.	115.	N. 3.
	66,	2.		—	—	—	S.	120.	N. 4.
Jerem.	2,	12.	13.	—	—	—	S.	92.	N. 3.
	4,	3.		—	—	—	S.	81.	N. 13.
	4,	4.		—	—	—	S.	79.	N. 3.
	7,	2.		—	—	—	S.	79.	N. 5.
	7,	22.	23.	—	—	—	S.	51.	N. 9.
	7,	26.		—	—	—	S.	81.	N. 16.
	9,	25.	26.	—	—	—	S.	81.	N. 17.
	17,	24.	25.	—	—	—	S.	108.	N. 3.
	25 K.			—	—	—	S.	116.	N. 9.
	40,	7. (33, 7.)		—	—	—	S.	64.	N. 34.
Klagl.	5,	21.		—	—	—	S.	64.	N. 34.
Ezechiel.	11,	9.		—	—	—	S.	64.	N. 36.
	36,	11.		—	—	—	S.	64.	N. 34.
	36,	26.		—	—	—	S.	64.	N. 36.
	47,	12.		—	—	—	S.	95.	N. 21.
Daniel.	7,	7.	8.	—	—	—	S.	55.	N. 6.
	7,	24.		—	—	—	S.	55.	N. 5.
	9,	24.		—	—	—	S.	55.	N. 3.
	9,	24.	25. 27.	—	—	—	S.	116.	N. 11.
IV. Esrä,	5,	5.		—	—	—	S.	96.	N. 3.

e. Wie schon oben bemerkt worden ist, bediente sich Barnabas nicht blos des alten, sondern auch des neuen Testamentes, und nimmt Sprüche und Sentenzen daraus in sein Schreiben hinüber. Dabei schlug er denn, wie es jetzt noch in erbaulichen Abhandlungen zu geschehen pflegt, zwei verschiedene Wege ein: er macht die aus dem N. T. entnommene Stelle als eine biblische

Sentenz durch eine besondere Citationsformel bemerklich, oder er webt die biblischen Worte so in seinen Vortrag ein, daß sie sich äußerlich von seinen eigenen Worten nicht ausscheiden. Dadurch theilen sich die von Barnabas gebrauchten neutestamentlichen Stellen in zwei Arten, in ausdrückliche, und in verborgene Citate. Von ersterer Art haben wir schon oben S. 218. gesprochen, wo wir die Citationsformeln aufführten, deren sich Barnabas bediente.

I. Uebrigens enthält unser Brief nur ein einziges ganz entschiedenes ausdrückliches Citat aus dem Evangelium, nämlich

K. 4: sicut scriptum est: *multi vocati, pauci electi*, entnommen aus

Matth. 20, 16 oder 22, 14: *πολλοὶ γάρ εἰσι κλητοὶ, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.*

Diese Sentenz findet sich, wie wir oben S. 219. sagten, sonst nirgends im Evangelium, und aus der mündlichen Ueberlieferung kann sie auch nicht genommen seyn, wie das sicut scriptum est andeutet; eine Formel, deren sich die Juden und ersten Christen bei Citation eines canonischen Buches des A. T. bedienten, und die darum auch in vorliegendem Falle das canonische Ansehen des Evangeliums Matthäi ausdrückt.

Den Schein von ausdrücklichen Citaten haben noch zwei andere Stellen im Briefe Barnabä. K. 4. nämlich lesen wir: dicit filius Dei: *resistamus omni iniquitati, et odio habeamus eam.* Formell mangelt hier nichts zu einem ausdrücklichen Citate, denn ganz in der Manier der andern alten Kirchenväter hat Barnabas hier den redenden Christus, nicht das geschriebene Evangelium citirt. Aber die citirten Worte finden sich, wie wir oben S. 219. sagten, in unsern Evangelien nicht, und haben sich vielleicht blos in der mündlichen Ueberlieferung in die nachapostolischen Zeiten hinüber vererbt.

Den Schein eines Citats hat weiter die Stelle K. 7: „so, sagt er, müssen alle, die mich sehen und meines Reiches theilhaftig werden wollen, unter Mühen und Leiden mich erlangen.“ Es ist aber hier, wie wir oben zeigten, nicht die Absicht Barnabä gewesen, ein Citat anzubringen; er wollte vielmehr nur den Umstand, daß man die rothe Wolle vom Haupte des hircus emissarius auf einen Dornstrauch legte, allegorisch deuten, und legte diese Deutung Christo in den Mund. Möglich ist dabei übrigens, daß er auch auf Matth. 16, 24. hingeblickt habe.

Zahlreich sind

II. die verborgenen Citate, d. h. jene biblischen Stellen und Ausdrücke, welche Barnabas ohne eine besondere Formel in seine eigenen Worte eingeflochten hat. Wir wollen sie nach der Reihe der biblischen Bücher betrachten.

α. Matth. 5, 42: τῷ αἰτοῦντί σε δίδου. — Barn. K. 19: παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου. S. 122. N. 18.

β. — 9, 13: οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλ' ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν. — — K. 5: ὅτι οὐκ ἦλθε καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν. S. 58. N. 9.

γ. — 20, 16: οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι, πρῶτοι· καὶ οἱ πρῶτοι, ἔσχατοι. — — K. 6: λέγει κύριος· ἰδοὺ ποιήσω τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα. S. 64. N. 34. Es ist jedoch sehr zweifelhaft, ob Barnabas hier an die Stelle Matthäi gedacht habe; eher sollte man dem ganzen Zusammenhange nach ein alttestamentliches Citat erwarten. Uebrigens darf man nicht vergessen, daß

Barnabas gerade den fraglichen Vers Matth. 20, 16. auch sonst, und zwar ausdrücklich citirt: sicut scriptum est: multi vocati, pauci electi. S. oben S. 230. I.

δ. Matth. 22, 43—45: πῶς οὖν Δαυὶδ ἐν πνεύματι κύριον αὐτὸν καλεῖ, λέγων· εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου; εἰ οὖν Δαυὶδ καλεῖ αὐτὸν κύριον, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστι;

Barn. K. 12: λέγει· εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου. .... Ἴδε, πῶς λέγει Δαβὶδ αὐτὸν κύριον καὶ υἱὸν θεοῦ. S. 102. N. 23. Die Stelle selber gehört zwar zunächst dem A. T. Ps. 109, 1. an, aber der Gebrauch, den Barnabas von dieser alttestamentlichen Stelle macht, scheint aus dem N. T. entlehnt zu seyn.

ε. — 24, 22: propter electos breviabuntur dies illi.

— K. 4: propter hoc enim Dominus intercidit (= abbreviavit) tempora et dies, ut acceleret dilectus illius ad hereditatem suam. S. 55. N. 4. Dieser Gedanke mag wohl aus der betreffenden Stelle des Matthäus entlehnt seyn.

ζ. — 25, 5: Aus der Parabel von den klugen und

— K. 4: adtendite, ne quando quiescentes jam voca-

thörichten Jungfrauen: moram autem faciente sponso dormitaverunt omnes et dormierunt,

ti addormiamus in peccatis nostris. S. 56.

η. Matth. 26, 31: *πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ διασκορπισθήσεται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης,*

Barn. Kap. 5: *λέγει γὰρ ὁ θεὸς· ὅταν πατάξω τὸν ποιμένα, τότε σκορπισθήσεται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης.* Diese Stelle ist zwar eigentlich aus dem A. T., aus Zacharias 13, 7. entnommen, und doch ist sie zugleich ein Citat aus Matthäus, nicht aus den LXX. Die Septuaginta, aus welcher sonst Barnabas citirt, hat die betreffende Bibelstelle also übersetzt: *πατάξατε τοὺς ποιμένας καὶ ἐκσπάσατε τὰ πρόβατα*, d. h. schlaget die Hirten u. zerstreuet die Schafe. Die Stelle im Barnabas ist nun hier, wie die Vergleichung zeigt, von dem Texte der LXX so sehr verschieden, und mit dem des N. T. so sehr übereinstimmend, daß man sich diesen Umstand nur auf folgende Weise erklären kann: der Uebersetzer des Matthäus übertrug den hebräischen Text des Zacharias

selbstständig ohne Rücksicht auf die LXX in's Griechische; als nun Barnabas derselben Stelle aus Zacharias sich bedienen wollte, ist er nicht, wie sonst, der alexandrinischen Version gefolgt, sondern hat jene Uebersetzung aufgenommen, die ihm im griechischen Matthäus vorlag, und aus diesem geläufig war.

ϑ. Mark. 2, 17. Dieselbe Stelle, wie sub lit. β.; wahrscheinlicher aus Matthäus, als aus Markus entlehnt.

ι. Luk. 5, 32. Abermals die Stelle sub lit. β.

κ. — 6, 30. Dieselbe Stelle, wie sub lit. α. aus Matthäus. Es schließt sich übrigens hier Barnabas näher an Lukas, als an Matthäus an, denn Lukas hat: *παντὶ δὲ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου.*

λ. A. G. 10, 42. *αὐτός ἐστιν ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ ϑεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν.*

Barn. K. 7: *μέλλων κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς.* S. 66. Sehr zweifelhaftes Citat, da der Gedanke an sich jedem Christen nahe liegt, und auch in andern biblischen Büchern ausgesprochen ist.

μ. Röm. 4, 3. *τί γὰρ ἡ γραφὴ λέγει; ἐπίστευσε δὲ Ἀβραὰμ τῷ ϑεῷ; καὶ ἐλογίσϑη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.*

— K. 13. *τί οὖν λέγει τῷ Ἀβραάμ; ὅτι ἐπίστευσας, ἐτέϑη εἰς δικαιοσύνην.* S. 104. N. 13. Die Worte sind zwar zunächst aus I. Mos. 15, 6. entnommen, doch kann dabei die

Paulinische Stelle gar wohl zur Vorlage gedient haben.

ν. Röm. 8, 30: οὓς δὲ προώρισε, τούτους καὶ ἐκάλεσε.

Barn. K. 19: ἦλθεν, οὐκ ἐπὶ πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ' ἐφ' οὓς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασε. S. 121. N. 11. Die Gedanken sind zwar identisch, aber ob eine Citation statt habe, ist doch zweifelhaft.

ξ. — 9, 10—13: Ueber die zwei Söhne Isaaks, und den Vorzug des jüngern, Jakob, vor dem älteren Esau.

— K. 13: ἐδεῖτο δὲ Ἰσαὰκ κ. τ. λ. S. 103. Der Römerbrief mag auch hier unserem Briefe zur Vorlage gedient haben.

ο. — 9, 33: ἰδοὺ, τίθημι ἐν Σιὼν λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου· καὶ πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται.

— K. 6: ἐπεὶ ὡς λίθος ἰσχυρὸς ἐτέθη εἰς συντριβήν· ἰδοὺ, ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιὼν λίθον πολυτελῆ, ἐκλεκτὸν, ἀκρογωνιαῖον, ἔντιμον... καὶ ὃς ἐλπίσει ἐπ' αὐτὸν, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα. S. 60. N. 4. Diese Stelle hat Barnabas, wie Paulus aus Isaias entnommen, aber vielleicht diente wiederum hiebei der Römerbrief als Vorlage. Zuverlässiges kann nicht ausgesagt werden.

π. — 11, 36: ὅτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ,

— K. 12: ὅτι ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν. Wir

καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα,

haben es schon oben S. 99. N. 16. für wahrscheinlich erklärt, daß dem Barnabas bei Erwähnung der Herrlichkeit Christi die betreffenden Worte Pauli eingefallen seyen.

σ. I. Cor. 3, 8: unusquisque autem propriam mercedem accipiet secundum suum laborem.

Barn. K. 4: Unusquisque secundum quae facit accipiet. S. 56. N. 16.

τ. — 3, 16. 17: nescitis, quia templum Dei estis... Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos.

— K. 4: simus spiritales, simus templum consummatum Deo. S. 56. N. 14.

υ. — 4, 13: πάντων περίψημα,

— K. 6: ἐγὼ περίψημα τῆς ἀγάπης ὑμῶν. S. 61. N. 12. Barnabas nennt sich, wie Paulus, ein Auskehricht, d. h. er sey bereit, für seine geistigen Söhne alles zu thun und zu dulden.

φ. — 11, 20: convenientibus ergo vobis in unum, jam non est Dominicam coenam manducare.

— K. 4: sed in unum convenientes inquirite, quod communiter dilectis conveniat et prosit. S. 56. Beide Stellen haben nur den Ausdruck convenire in prägnanter Bedeutung gemeinsam.

χ. II. Cor. 5, 17. εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις. τὰ

— K. 16: λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, καὶ

ἀρχαῖα παρῆλθεν· ἰδοὺ, γέγονε καινὰ τὰ πάντα.

ἐλπίσαντες ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου, ἐγενόμεθα καινοὶ, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι. S. 117.

ψ. Gal. 2, 6: Deus personam hominis non accipit.

Barn. K. 4: Dominus non accepta persona judicat mundum. S. 56. N. 16.

ω. — 5, 1: nolite iterum jugo servitutis contineri.

— K. 2: Lex Domini nostri Jesu Christi, quae sine jugo necessitatis est. S. 51. N. 17.

αα. Ephes. 5, 16. 17: redimentes tempus, quoniam dies mali sunt. Propterea nolite fieri imprudentes; sed intelligentes, quae sit voluntas Dei.

— K. 2: Cum sint ergo dies nequissimi, ... debemus adtendentes inquirere aequitates (= praecepta aequitatis) Domini. S. 50.

ββ. — 6, 5: ὑπακούετε τοῖς κυρίοις κατὰ σάρκα μετὰ φόβου καὶ τρόμου, ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας ὑμῶν, ὡς τῷ Χριστῷ.

— K. 19: ὑποταγήσῃ ... κυρίοις ὡς τύπῳ θεοῦ, ἐν αἰσχύνῃ καὶ φόβῳ. S. 121. N. 9.

γγ. — 6, 9: καὶ οἱ κύριοι, τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτοὺς ... εἰδότες, ὅτι καὶ ὑμῶν αὐτῶν ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς, καὶ προσωπολημψία οὐκ ἔστι παρ' αὐτῷ.

— K. 19: οὐ μὴ ἐπιτάξῃς... δούλῳ σου ἐν πικρίᾳ... μή ποτε οὐ φοβηθήσῃ τὸν ἐπ' ἀμφοτέροις θεὸν, ὅτι ἦλθεν, οὐκ ἐπὶ πρόσωπον καλέσαι κ.τ.λ. S. 121. N. 10.

δδ. Philipp. 2, 12: μετὰ φόβου

— K. 19: ἔσῃ τρέμων τοὺς

καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε.

εε. Philipp. 4, 5: ὁ κύριος ἐγγύς.

ζζ. I. Tim. 3, 16: θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί κ. τ. λ.

ηη. II. Tim. 1, 10: qui destruxit quidem mortem, illuminavit (= er hat an's Licht gebracht) autem vitam et incorruptionem per Evangelium.

ϑϑ. — 4, 1: Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς.

ιι. Hebr. 3, 5: Μωϋσῆς μὲν πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, ὡς θεράπων.

κκ. — 10, 25: Non deserentes collectionem nostram, sicut consuetudinis est quibusdam.

λλ. I. Petr. 1, 17. Et si patrem invocatis eum, qui sine acceptione personarum judicat secundum unius cujusque opus, in timore incolatus ve-

λόγους, οὓς ἤκουσας. S. 120. N. 4.

Barn. K. 21: ἐγγὺς ὁ κύριος. S. 124. N. 5. Vgl. lit. ρρ.

— K. 12: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τύπῳ καὶ ἐν σαρκὶ φανερωθείς. S. 101. N. 21.

— K. 5: Ille autem, ut vacuam faceret mortem, et de mortuis resurrectionem ostenderet... sustinuit. S. 58.

— K. 7: μέλλων κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς. S. 66. S. oben sub lit. λ.

— K. 14: Μωσῆς θεράπων ὢν ἔλαβεν (sc. den Bund). S. 105. N. 6.

— K. 4: Non separatim debetis seducere vos tanquam justificati; sed in unum convenientes inquirite, quod communiter etc. prosit. S. 56.

— K. 4: Meditemur timorem Dei; . . . Dominus non accepta persona judicat mundum; unusquisque secundum quae facit, accipiet. S. 56. N. 16.

stri tempore conversamini.

μμ. I. Petr. 2, 5: καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικός. — Barn. K. 16: τουτέστι πνευματικὸς ναὸς οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ. S. 118.

νν. — 2, 6: ἰδοὺ, τίθημι ἐν Σιὼν λίθον ἀκρογωνιαῖον, ἐκλεκτὸν, ἔντιμον, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ. — K. 6. Siehe oben sub lit. o.

ξξ. — 4, 5: οἳ ἀποδώσουσι λόγον τῷ ἑτοίμως ἔχοντι, κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. — K. 7. Siehe oben sub λ. u. ϑϑ.

οο. II. Petr. 3, 8: μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη. — K. 15: ἡ γαρ ἡμέρα παρ' αὐτῷ χίλια ἔτη.

ππ. — 3, 10: ἥξει δὲ ἡ ἡμέρα κυρίου ... καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα κατακαήσεται. — K. 21: ἐγγὺς ἡ ἡμέρα, ἐν ᾗ συναπολεῖται πάντα τῷ πονηρῷ. S. 124.

ρρ. Offbg. 22, 12: ἰδοὺ, ἔρχομαι ταχὺ, καὶ ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ. — K. 21: ἐγγὺς ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ. S. 124. N. 5. Vgl. lit. εε. u. ππ.

Dieß ſind die neuteſtamentlichen Stellen, welche der Verfaſſer unſeres Briefes vor Augen gehabt hat, oder gehabt haben kann. Ganz unzweifelhafte Citate ſind, wie unſere Tabelle zeigt, ſelten; und ich möchte nur ein einziges in dieſe Kategorie ſtellen, das sicut scriptum est: „multi vocati, pauci electi," K. 4

aus Matth. 20, 16. oder 22, 14. Aber außer diesem ausdrücklichen Citate finden sich so viele Anklänge an neutestamentliche Stellen, daß man meines Erachtens nicht umhin kann, zu sagen: Barnabas habe oft mit den Worten des N. T. geredet. Es würde uns dieß zur vollen Evidenz geworden seyn, wenn unser Verfasser überhaupt genauer zu citiren gewohnt gewesen wäre. Dieß führt uns zu der weitern Frage:

4) Mit welcher Genauigkeit citirt Barnabas? Wie die Alten überhaupt, so war auch Barnabas weit von jener Genauigkeit im Citiren entfernt, deren sich die neuern Schriftsteller mit Recht befleißen. Seine Ungenauigkeit nun besteht

a. darin, daß er selten das Buch, aus dem er ein Citat entnimmt, und nur einmal die Gegend des betreffenden Buches angiebt. Das Buch bezeichnet er in den wenigen Fällen, wo es überhaupt geschieht, durch Nennung des Verfassers, z. B. Daniel sagt, Isaias sagt u. d. gl.; einmal aber nennt er schlechthin das Deuteronomium [22]). Die Gegend des betreffenden biblischen Buches bezeichnet er in K. 15. mit den Worten: „im Dekaloge steht über den Sabbat geschrieben," damit auf II. Mos. 20. oder auf V. Mos. 5. hinweisend [23]).

b. Weiter erlaubt sich Barnabas Freiheiten in Angabe der biblischen Worte. Diplomatische Genauigkeit ist bei ihm selten zu finden. Zu den geringern Freiheiten gehört, daß die Wortstellstellung verändert, oder daß ein kleines Wort ohne den Sinn zu stören, z. B. καὶ beigefügt, oder die Stellung der Worte etwas verändert wird, oder auch kleine angemessene Auslassungen gewagt werden. Beispiele hievon finden sich K. 5. aus Isai. 53, 5. 7. — K. 2. aus Zachar. 8, 17. und aus Isai. 1, 11—14. Hieher gehören auch Veränderungen im Modus und Numerus, wie K. 9. aus Psalm 17, 45. — K. 11. aus Jerem. 2, 12. Ein

22) S. oben S. 217.
23) S. oben S. 217.

Beispiel von Zusetzung zweier ausschmückender Beiwörter findet sich K. 6. in der Stelle aus Psalm 117, 24. Die LXX haben hier αὕτη ἡ ἡμέρα, ἣν ἐποίησεν ὁ κύριος κ. τ. λ. Barnabas setzte zu ἡμέρα noch zu: ἡ μεγάλη καὶ θαυμαστή, ohne auch durch den hebräischen Bibeltext dazu berechtigt zu seyn.

Die Veränderung von Κύρῳ (Cyro) in κυρίῳ (domino) am Ende von K. 12. aus Isai. 45, 1., die dem Buchstaben nach so klein, und dem Sinne nach so groß ist, fällt weniger auf Rechnung des Barnabas, als seiner Zeit überhaupt, wie S. 102 zu ersehen ist.

Eine größere Freiheit besteht im Gebrauche synonymer Wörter statt der biblischen, wie K. 11. συνθλάσω statt des συγκλάσω bei Isai. 45, 2. 3. Dasselbe Citat liefert auch ein Beispiel von veränderter Wortstellung.

Jene Freiheit steigert sich weiter dahin, daß Barnabas nicht selten mehrere Bibelstellen zusammenzieht, die bald aus einem, bald aus verschiedenen biblischen Büchern genommen sind, wie K. 4. aus II. Mos. 31, 18. und 34, 28.; K. 5. aus Psalm 21, 21. und 118, 120.; K. 6. aus II. Mos. 33, 1. und III. Mos. 20, 24.; Kap. 11. aus Jer. 2, 12. 13. und Isai. 16, 1. 2. u. d. gl.

Mehr als Fehler, denn als Freiheiten, sind wohl einige Fälle zu betrachten, die sich in dem nur mehr lateinisch erhaltenen Theile unseres Briefes finden. In K. 3. werden die biblischen Worte πᾶσαν συγγραφὴν ἄδικον διάσπα aus Isai 58, 6. zweimal übersetzt, das erstemal mit omnem consignationem iniquam dele, das zweitemal mit omnem cautionem malignam dissipa. Es kann dieß nun ein Versehen des Uebersetzers seyn, oder es kann schon der Verfasser zwei ähnliche griechische Ausdrücke statt des einen biblischen sich erlaubt haben [24]). Zwei weitere Beispiele der Art liefert dasselbe Kapitel: ἰάματά σου

24) S. oben S. 52. N 4.

aus Isai. 58, 8. wird mit vestimenta tua übersetzt, als ob ἱμάτια gestanden wäre; und χειροτονία wird mit suadela malorum gegeben; zwei Unrichtigkeiten, die wahrscheinlich dem Uebersetzer zur Last fallen [25]).

Ihren höchsten Grad erreicht endlich jene Freiheit dadurch, daß Barnabas mehrmals nur ad sensum und memoriter citirt, so daß die Aehnlichkeit der bezüglichen Bibelstelle mit den angeführten Worten nur auf Weniges sich reduzirt. K. 10. z. B. werden die Speisegebote in direkter Rede dem Moses in den Mund gelegt in einer Weise, wie wir sie weder III. Mos. 11., noch V. Mos. 14. lesen. Die mosaische Stelle wurde offenbar nur aus dem Gedächtnisse und ihrem Hauptinhalte nach citirt, und doch hat es den Schein, als ob die eigenen Worte Mosis angeführt würden. In K. 5. wird eine Bibelstelle citirt, die so wenig genau wiedergegeben ist, daß man nicht bestimmen kann, ob sie aus Isai. 53, 8. oder Zachar. 13, 6. genommen sey. Aehnliche Beispiele finden sich K. 6. Not. 24. S. 63. Not. 34. S. 64. K. 9. N. 6. S. 79., wo der Nachsatz ganz frei von Barnabas selber gemacht ist, und ganz anders in der Bibel lautet; K. 9. N. 10. S. 80., wo willkührlich, aber nicht ohne Grund, biblische Worte mit eigenen vertauscht werden; K. 15. N. 3. S. 108., wo nur die Quintessenz der biblischen Worte angeführt und als Bibelstelle behandelt wird. Sehr freie Citate finden sich weiter K. 16. N. 9 u. 11. S. 116. K. 11. N. 21. S. 95 u. f. f.

Sechstes Kapitel.

Lehrgehalt des Briefes Barnabä.

Wenn von den in unserem Briefe sich kundgebenden christlichen Lehrpunkten die Rede ist; so darf vor Allem nicht außer Augen gelassen werden, daß hier schwerlich der Apostel Barnabas,

25) S. oben S. 53. N. 6. u. 7.

viel wahrscheinlicher aber ein christlicher Lehrer aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu uns spreche, daß darum alles Lehrhafte unseres Briefes der letztgenannten Zeit zuzuweisen sey.

1. Die wichtigsten dogmatischen Punkte, die sich vorfinden, sind:

1) die eigenthümliche, aber nicht ächt christliche Ansicht des Verfassers über das Judenthum, deren schon im Vorausgehenden S. 169. N. 8 ff. Erwähnung geschehen ist.

a. Moses, sagt K. 4. und 14., hat zwar einen Bund von Gott für die Juden erhalten, aber diese verloren alsbald den Bund wieder wegen ihrer Abgötterei, und als Moses die Bundestafeln zerschlug, gieng auch der kaum gestiftete Bund schon wieder in Trümmer, confractum est testamentum eorum. K. 4.

b. Die Juden haben die göttlichen Gebote nicht verstanden, sagt K. 2. und 3., haben Stiere geopfert, statt sich selbst, haben leiblich statt geistig gefastet, körperliche Enthaltung statt Abstinenz von Ungerechtigkeit geübt. Solches wollte aber Gott nicht, und hat schon durch die Propheten verkündet, daß ihm die jüdischen Opfer, Feste und Fasten mißfällig seyen. Statt eine Aufhebung der mosaischen Gebote durch Christus erst zu lehren, behauptet unser Brief: schon lange vor Christus seyen diese jüdischen Gebräuche, weil auf Mißverständniß beruhend, von Gott verworfen worden.

c. Auch der Werth der Beschneidung wird K. 9. ganz in Abrede gestellt. Niemals sey selbe, heißt es, Bundeszeichen gewesen, sonst müßten ja auch die Syrer und Aegypter, ja alle Götzenpriester Bundesglieder seyn, da auch sie die Beschneidung haben. Auch für die Zeiten des alten Bundes gesteht darum unser Brief der Beschneidung keinen Werth zu; und sie ist ihm nicht blos im Christenthum abgeschafft, sie hat vielmehr nach seiner An-

ſicht nie eine andere Beſtimmung gehabt, als doppelter Typus zu ſeyn, erſtens der geiſtigen Beſchneidung am Herzen und an den Ohren (zur Bereitwilligkeit, auf Gott zu hören), und zweitens des Kreuzes Chriſti. Die leibliche Beſchneidung aber, auf welche die Juden vertrauten, ſagt er, iſt abgeſchafft, ſie jedoch haben darauf nicht geachtet, „denn ein böſer Engel täuſchte ſie". Ob dieſe Worte ſo zu verſtehen ſeyen, als ob die Beſchneidung im A. B. ſchon auf Rechnung eines Dämons geſetzt werden, oder ob nur geſagt werden wolle, durch Chriſtus ſey die Beſchneidung abgeſchaft worden, was jetzt von einem Dämon getäuſcht die Juden nicht einſehen wollen, — muß zweifelhaft bleiben, doch ſcheint mir der letztere Fall der wahrſcheinlichere [1]).

d. Auch über die jüdiſchen Speiſegebote hat Barnabas K. 10. ſonderbare Anſichten geäußert. Er behauptet zwar nicht, was man durch unrichtige Auslegung ſeiner Worte gefunden haben wollte [2]), daß Gott überhaupt nicht gewiße Thiere zu eßen verboten habe; er erkennt vielmehr die Speiſegeſetze als göttliche Gebote an, bezüchtigt aber dabei die Juden einer fleiſchlichen niedrigen Geſinnung, weil ſie glaubten, es handle ſich hier lediglich um Speiſen, und nicht einſahen, daß jene Abſtinenzgebote einen ganz andern höhern Zweck haben, und Enthaltung von jenen Laſtern verlangen, welche durch die verbotenen Thiere repräſentirt oder geübt werden. Zunächſt habe zwar wohl Gott durch Moſes das Nichteſſen befohlen, das Wichtigere hiebei ſey jedoch der geiſtige Sinn, den Moſes bei ſeiner Geſetzgebung im Auge gehabt habe, der aber nur von wenigen Juden, z. B. David, erkannt, erſt durch das Chriſtenthum allgemein geoffenbart worden ſey. Wenn demnach Moſes gebot, du ſollſt vom Schweine nicht eſſen; ſo iſt das hauptſächlichſte hiebei: du ſollſt nicht handeln,

1) Vgl. S. 80. N. 12.
2) S. oben S. 85. N. 7. 8.

wie ein Schwein [3]) u. s. f. Dieses Gebot ist der Kern, das andere die Schale.

e. Auch der jüdische Sabbat, sagt K. 15., ist nicht der wahre, von Gott gewollte. Ein wahrer Sabbat kann nur gefeiert werden mit reinen Händen und reinem Herzen. Diese Bedingung konnte im Judenthum, konnte überhaupt vor Christus gar nicht erfüllt werden, darum tritt der wahre Sabbat erst mit dem neuen Bunde ein, und darum hat Gott schon durch Isaias verkündiget, daß er die jüdischen Sabbate nicht ausstehen könne [4]).

f. Endlich ist auch der jüdische Tempel, sagt K. 16., nicht Gott angenehm, denn einen irdischen statt eines geistigen Tempels haben die Juden erbaut, — die Unglücklichen — auf das Gebäude haben sie gehofft, nicht auf Gott selbst, ihren Schöpfer. Daß aber Gott einen solchen Tempel nicht liebe, hat er selbst schon durch die Propheten verkündet, und den Bau eines neuen geistigen Tempels in den Herzen der erlösten Menschheit vorausangedeutet.

So zeigt denn Barnabas durchweg eine spiritualistische, gnostizirende, dem Judenthume feindliche Richtung, und er läßt sich in seinem antijüdischen Eifer bis zu wirklicher Ungerechtigkeit gegen den alten Bund, bis zu irrigen Behauptungen über denselben und bis zur Verkennung des historischen Rechtes des Judenthums und seiner Institutionen hinreißen.

2) Mit Recht schreibt er dagegen dem Judenthum die Bestimmung zu, hinzuweisen auf Christus und das Christenthum. Solche Hinweisungen findet er in zahlreichen Aussprüchen der Propheten und in einer Menge jüdischer Institutionen und Gebräuche. So besonders in den Kapiteln 6 bis 12.

3) Insbesondere schreibt er dem Judenthume die Aufgabe zu, das Leiden und den Tod Christi zu prophezeien. Eine spezielle

3) S. 86. 87.

4) Vgl. unten Nr. 19. S. 258.

Einrichtung der jüdischen Fasten hatte z. B. nach K. 7. den Zweck anzudeuten, daß Christus am Kreuze mit Essig und Galle getränkt werden würde [5]). Nicht minder sind die beiden am großen Versöhnungsfeste dargebrachten Böcke Typen Christi, seines Leidens und seiner Wiederkunft [6]). Auch in dem Ritus mit der rothen Kuh sind nach K. 8. Hinweisungen auf Christus, seinen Tod und die Erlösung enthalten [7]). Ebenso ist die erste Beschneidung der 318 durch Abraham ein Typus. Die Zahl 300 nämlich wird durch T., 18 durch *Ιη* geschrieben, letzteres ist der Anfang von *Ιησοῦς*, das T. aber ist das Zeichen eines *σταυρὸς*, eines Kreuzes; und so heißt 318 nichts anders als *σταυρὸς Ἰησοῦ* [8]) u. s. f. Noch mehrere Typen des Kreuzes Christi, sowie der Taufe enthalten K. 11. u. 12.

4) Diese Gabe, Christum, sein Leiden und sein Erlösungswerk vorauszuverkünden, erhielten nach K. 5. die jüdischen Propheten von Christus selber [9]), wie denn überhaupt Gott als durch die Propheten redend bezeichnet wird. Daher die stehende Formel unseres Briefes: *λέγει ὁ κύριος ἐν τῷ προφήτῃ*, oder geradezu *λέγει ὁ κύριος* bei Anführung prophetischer, überhaupt biblischer Stellen.

5) Durch Christus ist das Judenthum aufgehoben worden, und an die Stelle des Gesetzes der Knechtschaft ist das neue Gesetz unseres Herrn mit menschlichen (geistigen) Opfern getreten. K. 2. [10]). Dieß ward aber schon durch die Zerbrechung der Bun-

5) S. oben S. 66.
6) S. oben S. 69 ff.
7) S. 74 ff.
8) S. 83.
9) „Prophetae ab ipso habentes donum, in illum prophetarunt.“
10) „Haec ergo vacua fecit, ut nova lex Domini nostri Jesu Christi, quae sine jugo necessitatis est, humanam habeat oblationem.“

bestafeln angedeutet, denn Moses hat nach K. 4. diese zerschlagen, ut dilectio Jesu consignetur in praecordiis vestris in spem fidei illius, d. h. „damit die Liebe zu Jesus besiegelt werde in euern Herzen, und ihr eure Hoffnung setzet auf den Glauben an ihn."

6) Den Glauben an die Gottheit Christi drücken unzählige Stellen unseres Briefes aus. Christus wird K. 5. (S. 58.), orbis terrarum Dominus genannt, der Herr des Weltalls, und beigefügt, cui dixit die ante constitutionem seculi: *faciamus hominem ad imaginem nostram*, d. h. der Vater habe vor der Weltschöpfung an ihn die bekannten Worte gerichtet: „laßt uns nach unserem Ebenbilde einen Menschen schaffen." Prädizirt wird demnach hier von Christus a. die Herrschaft über die Welt, b. eine vorweltliche Existenz, und c. seine Mitthätigkeit bei der Schöpfung (faciamus etc.), worin zugleich auch seine Göttlichkeit ausgedrückt ist, denn der Vater spricht zu ihm: „wir wollen einen Menschen nach unserem Gleichbilde schaffen."

In demselben K. 5. (S. 59.) lesen wir: „dadurch, daß Christus die Sünder zur Buße rief, hat er sich als den Sohn Gottes gezeigt." Derselbe Ausdruck „Sohn Gottes" wiederholt sich vielfach in unserem Briefe; er findet sich in K. 4. S. 56; in K. 5. zweimal S. 59; in K. 6. S. 63. spricht wieder der Vater zum Sohne: „laßt uns einen Menschen schaffen nach unserem Bilde", und gleich darauf wird Christus wieder in demselben Kapitel Sohn genannt. K. 7. S. 66. heißt er Sohn Gottes, Herr und Richter über Lebende und Todte, und weiterhin wird er noch zweimal in demselben Kapitel S. 66. und 73. Sohn Gottes genannt. Der Sohn κατ' ἐξοχήν heißt er K. 11. S. 93. Weiter lesen wir K. 12. S. 99: „der Vater offenbare dem Sohne des Nave (Josua) alles in Betreff seines Sohnes Jesus", und N. 101: „Jesus ist nicht eines Menschen, sondern Gottes

Sohn, im Fleische und im Vorbilde geoffenbart"; und am Ende desselben Kapitels S. 102: „siehe, wie David ihn Herrn und Gottes Sohn nennt". Wie *υἱὸς θεοῦ* wir Christus auch manchmal in unserem Briefe *παῖς κυρίου* genannt K. 6. u. 9.

Daß Christus nicht blos allgemein hin in der weitern Bedeutung des Wortes *υἱὸς θεοῦ* genannt werde, daß vielmehr unser Brief damit in der That die Gottheit Christi ausdrücken wolle, ist schon aus einigen der angeführten Stellen ersichtlich. Er wird ja nebenbei auch Herr und Richter über Lebende und Todte K. 7. genannt, und K. 12. noch deutlicher gesagt, nicht eines Menschen, sondern Gottes Sohn sey Christus. Damit bringen wir noch in Verbindung, daß K. 5. S. 59. von diesem Gottes-Sohn ausgesagt wird, die Sonne sey seiner Hände Werk, womit er ganz unwidersprechbar als Weltschöpfer prädizirt wird.

Ebenso eklatant tritt seine Weltherrschaft und Gottesmacht K. 15. S. 109. zu Tage, wo dem Vater die Worte in den Mund gelegt werden: „wenn mein Sohn kommen, die Zeit der Bosheit endigen, die Gottlosen richten, und Sonne, Mond und Sterne ändern wird" u. s. f.

Eine weitere Beweisstelle für die Gottheit des Sohnes wollen Bullus [11]), Lumper [12]) und Andere in jener Stelle des zwölften Kapitels gefunden haben, wo es in Beziehung auf Christus heißt: *ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν*. Es läßt aber diese Stelle möglicher Weise auch eine andere Deutung zu, wie wir S. 99. Not. 16. gezeigt haben, und darum wollen wir hier kein besonderes Gewicht auf sie legen.

Nicht zu übersehen ist, daß sowohl in den von H. Schenkel belobten Kapiteln wie in den beanstandeten die Gottheit und Gottes-Sohnschaft Christi gelehrt wird, und daß darum selbst in dem

11) Defens. fidei Nicaenae Sect. 1. c. 2. et Sect. 2. c. 2. p. 15. et 37. Opp. 1703.

12) Hist. theol. crit. T. I. p. 162.

Falle unſer Brief ein Zeuge der orthodoxen Chriſtuslehre bliebe, wenn auch jene Interpolationshypotheſe Geltung erhalten ſollte. Umſonſt aber bemühten ſich die Sozinianer, dieſes alte Zeugniß für den Glauben an die Gottheit Chriſti zu entkräften, wie ſchon von Andern, insbeſondere von Grabe, nachgewieſen worden iſt.

Gegen Bull's (unvollſtändige) Beweiſe für die Gottheit Chriſti aus Barnabas und andern alten patriſtiſchen Werken trat nämlich die wahrſcheinlich pſeudonyme Schrift auf: Fides primorum Christianorum ex Barnaba, Herma et Clemente Romano demonstrata, Defensioni Fidei Nicaenae D. Georgii Bulli opposita, auctore Luca Melliero, V. D. M. Lond. 1697. Gegen dieſe Angriffe nun vertheidigte Ernſt Grabe die Schrift des Bullus, beziehungsweiſe ſeine Beweiſe aus Barnabas, und dieſe Vertheidigung iſt abgedruckt in der obengenannten Ausgabe der Werke des Bullus p. 21. u. 44. Grabe hat hier den Gegner gründlich wiederlegt, der ohnehin dadurch keine feſte Stellung zu gewinnen vermochte, daß er nur einzelne Stellen aus Barnabas bekrittelt und haltloſe Zweifel aufwirft, nicht aber nachzuweiſen im Stande iſt, daß Barnabas im Ganzen und Großen einen andern, als den orthodox chriſtologiſchen Glauben gelehrt habe.

Dieſen Glauben ſpricht Barnabas auch in jenen Stellen aus, wo er

7) von der wahren Menſchheit Chriſti redet. „Der Herr hat ſeinen Leib zur Vernichtung hingegeben" ſagt er im Anfange des fünften Kapitels S. 57., und weiter S. 58: „obgleich er der Herr des Erdkreiſes iſt...; ſo hat er doch für unſere Seele ſich dem Leiden unterzogen", und wiederum S. 58. „weil er im Fleiſche erſcheinen mußte, um den Tod zu entkräften... hat er ſich dem Leiden untergezogen." Ganz ausgezeichnet und den Doketismus aufs Haupt ſchlagend iſt die Stelle S. 59.: „wäre er aber nicht im Fleiſche erſchienen, wie hätten wir Menſchen

dann, ohne zu sterben, seinen Anblick ertragen können, da man schon bei einem Blicke in die Sonne, die doch vergänglich und ein Werk seiner Hände ist, ihre Strahlen mit dem Auge nicht ertragen kann?" Auch der ganze weitere Inhalt des fünften Kapitels handelt von der Menschheit Christi, und drückt den Glauben an sie völlig unzweifelhaft aus. Nicht übergehen dürfen wir einige weitere schlagende Stellen Kapitel 6. S. 62.: „hoffet auf Jesus der im Fleische euch erscheinen wird", K. 7. S. 66.: „wenn nun der Sohn Gottes, der doch der Herr und Richter über Lebende und Todte ist, gelitten hat, damit seine Wunde uns lebendig mache; so lasset uns glauben, daß der Sohn Gottes nur um unserer Willen leiden konnte"; auf derselben Seite, „weil er selbst für unsere Sünden das Gefäß seines Geistes (d. h. seinen Leib) zum Opfer bringen wollte" u. s. f. Dasselbe siebente Kapitel führt S. 69. Jesum also redend ein: „wenn ich einst meinen Leib für die Sünden des neuen Volkes opfere" u. s. f. — Kurz, es kann so wenig einem Anstand unterliegen, daß unser Brief die wahre Menschheit Christi gelehrt habe, daß vielmehr wahrscheinlich ist, er sey nicht ohne alle polemische Rücksicht gegen den Doketismus geschrieben worden. Vgl. S. 182. Nr. 3.

8) Auch von dem Zwecke der Ankunft Christi im Fleische oder auf Erden spricht Barnabas

a. in den Worten: „er ist dazu bestimmt, daß er selber erscheinend unsere schon vom Tode verzehrte, und der Ungerechtigkeit des Irrthums überlieferte Herzen aus der Finsterniß befreie und durch sein Wort einen Bund mit uns aufrichte". K. 14. S. 106.

b. Wieder spricht er hievon K. 3. S. 53.: „der Vater habe seinem Geliebten (Sohne) ein neues Volk zugewiesen", und K. 5. S. 58.: „Christus habe sich ein neues Volk bereitet".

c. Als ein Zweck der Erscheinung Christi tritt uns K. 5. S. 58. und 59. die Besserung der Sünder entgegen in den Wor-

ten: „um zu zeigen, daß er gekommen sey, nicht um die Gerechten, sondern die Sünder zur Buße zu rufen."

d. Weiter sagt Barnabas: „auch dazu sey der Sohn Gottes im Fleische erschienen, um das Maß der Sünden derer voll zu machen, die seine Propheten bis in den Tod verfolgt haben" K. 5. S. 59. und: „er ist erschienen, auf daß die Sünden jener (der Juden) voll würden" K. 14. S. 106.

e. Am schönsten endlich spricht Barnabas den Zweck der Erscheinung Christi im zuletzt besagten Kapitel 14. S. 106. und 107. mit den Worten des Propheten Isaias aus, indem er den Vater also zum Sohne redend einführt: „zum Bunde mit dem Menschengeschlechte bestimmte ich dich, und zum Lichte der Heiden, um zu öffnen die Augen der Blinden, und herauszuführen die Gefesselten aus den Banden, und die im Finstern Sitzenden aus dem Gefängniße." Ebendaselbst läßt er den Sohn also sprechen: „er (der Vater) sandte mich, den Niedrigen frohe Botschaft zu bringen, zu heilen die zerknirschten Herzens sind, den Gefangenen Befreiung und den Blinden das Augenlicht zu verkünden, auszurufen das angenehme Jahr des Herrn und den Tag der Vergeltung, und alle Trauernden zu trösten."

Es war nämlich, wie

9) Barnabas lehrt, durch die Verführung der Schlange die Sünde und in ihrem Gefolge der Tod ins menschliche Geschlecht gekommen. So lesen wir K. 12. S. 98. „weil nämlich durch die Schlange bei Eva die Sünde ihren Anfang genommen hat; so ließ der Herr die Israeliten von allerlei Schlangen gebißen werden, und sie starben daran, um sie zu überführen, daß sie um ihrer Sünden willen dem Drucke des Todes übergeben würden."

Von dem Tode als einer Sündenfolge spricht unser Brief auch weiter oben in demselben K. 12. S. 97. also: um die Bekämpften zu erinnern, daß sie um ihrer Sünden willen dem Tode preisgegeben seyen, spricht der Geist zum Herzen Mosis, er solle

ein Bild des Kreuzes und des einst daran Leidenden machen" u. s. f.

Faßt man die angeführten Stellen im ganzen Zusammenhange auf, so wird man nicht verkennen, daß die Begriffe von physischem und moralischem Tode in unserem Briefe in einander laufen, beide erscheinen unter dem Generalnamen Tod als Folge der Sünde; aber nicht zu verkennen ist, daß der physische Tod, der die Israeliten durch die Schlangen und durch die Amalekiter trifft, mehr als Symbol des geistigen Todes, denn als selbstständiges Moment aufgeführt wird. Es lag auch ganz in der spiritualistischen Richtung unseres Verfassers, daß ihm der leibliche Tod gegen den geistigen in den Hintergrund trete, aber er wählt doch seine Ausdrücke so, daß sich folgende Lehre ergiebt: durch Eva ist die Sünde in die Welt gekommen, und eine Sündenstrafe und Sündenfolge ist der Tod, sowohl der physische als der moralische.

Als der Befreier vom Tode erscheint

10) der Kreuzestod Christi. So in der eben angeführten Stelle des zwölften Kapitels. Moses macht ein Bild des Kreuzes und des daran Leidenden in seiner Stellung mit ausgestreckten Händen, und dieß darum, „weil sie für ewig besiegt würden, so sie nicht auf diesen (den am Kreuze Hängenden) ihre Hoffnung setzten." Und wenn Moses die Hände sinken ließ, so wurden sie getödtet, darum, damit sie erkennen sollten, sie könnten nicht gerettet werden, wenn sie nicht auf ihn (der am Kreuze leiden sollte) hofften". Wiederum ist die todbesiegende Kraft des Kreuzestodes weiter unten im zwölften Kapitel ausgedruckt. Moses gab nämlich in der Aufrichtung der ehernen Schlange noch ein anderes Vorbild Christi, daß er leiden müße, „und daß gerade der, den sie am Kreuze gemordet zu haben glaubten, beim Falle Israels das Leben ertheilen würde." Mit Beziehung

auf den am Kreuze hängenden Christus werden weiter die Worte Mosis S. 99. angeführt: „wenn Jemand von euch gebissen ist; so komme er zu der am Kreuze hängenden Schlange, und hoffe gläubig, daß sie, obgleich todt, lebendig machen kann; und alsbald wird er gesund werden.“ Derselbe Gedanke ist auch ausgesprochen K. 7. S. 66. in den Worten: „er hat gelitten, damit seine Wunde uns lebendig mache“; K. 5. S. 57. durch „sanguine illius sanati sumus“; ebendaselbst S. 58. wird die „Entkräftung des Todes“, das „vacuam facere mortem“ ausgesagt.

So lehrt denn unser Brief

a. daß durch den Kreuzestod Christi die Menschheit Befreiung vom Tode erhalten habe.

Der Kreuzestod Christi ist dann auch weiter nach der Lehre Barnabä

b. ein eigentlicher Opfertod zur Vergebung der Sünden. Ausdrücklich wird in dieser Richtung K. 5. behauptet: „propter hoc Dominus sustinuit tradere corpus suum in exterminium, ut remissione peccatorum sanctificemur, quod est sparsione sanguinis illius“. S. 57. Christus heißt ferner in demselben Kapitel das „Lamm, welches zur Schlachtbank geführt wurde“, und es wird von ihm ausgesagt: „um unserer Sünden willen ist er mißhandelt worden“, und „obgleich er der Herr der Welt ist, hat er doch für unsere Seele gelitten“. Ganz deutlich tritt auch K. 7. der Begriff eines Opfertodes hervor in den Worten: „nur um unserer willen habe der Sohn Gottes leiden können“, und er habe das Gefäß seines Geistes (d. i. seinen Leib) für unsere Sünden zum Opfer bringen wollen“, und „wenn ich einst meinen Leib für die Sünden des neuen Volkes opfere“, und „daß er für sie leiden müße.“ Ebenso K. 14. S. 106.: „für uns hat er gelitten.“ Ueberall tritt uns die Idee des Opfertodes im eigentlichen Sinne des Wortes ent-

gegen, und Barnabas weiß nichts von der rationalistischen Verflachung dieses Begriffs.

c. Ebenso wenig scheidet er, wie schon Ittig bemerkte, auf Nestorianische Weise die beiden Naturen in Christo während seines Leidens. Wenn der genannte Häresiarch nur die menschliche Natur Christi den Leidensweg gehen ließ, so schreibt dagegen Barnabas das Leiden dem ganzen Gottmenschen zu in den Worten: „wenn nun der Sohn Gottes, der doch der Herr und Richter über Lebende und Todte ist, gelitten hat, damit seine Wunde uns lebendig mache"; u. s. f. K. 7. S. 66.

Neben dem Kreuzestode Christi erscheint in unserem Briefe

11) insbesondere die Taufe als eine göttliche Heilsanstalt. „Die Taufe bringt, sagt K. 11. S. 91., Vergebung der Sünden", und selig werden S. 94. jene gepriesen, „welche auf das Kreuz hoffend ins Wasser gestiegen sind, denn sie werden ihren Lohn zur rechten Zeit empfangen, und einstens wird ihnen der Herr vergelten". Weiter heißt es S. 95: „voll von Sünde und Unflath steigen wir in das Wasser; aber früchtetragend kommen wir wieder heraus und haben in unserem Herzen die Furcht, und in unserem Geiste die Hoffnung auf Jesus".

Wie in der obengenannten Stelle, so spricht Barnabas auch in andern ausdrücklich

12) von der Heiligung, und innern Umgestaltung des Menschen durch Christus. K. 6. S. 63. lesen wir: „da er uns nun erneuert hat durch Vergebung der Sünden; so hat er gemacht, daß wir eine andere Gestalt, nämlich eine Kinderseele haben, wie er uns denn überhaupt geistig umgebildet hat." S. 64.: „er hat die steinernen Herzen von uns hinweggenommen, und fleischerne dafür in uns gelegt, denn er wollte in uns wohnen; ein heiliger Tempel ist dem Herrn die Wohnung unseres Herzens". Die Apostel sind nach K. 8. S. 77. die Verkündiger des Evangeliums von der Sündenvergebung und

Herzensreinigung". Wie die Heiligung K. 11. mit der Taufe in Verbindung gebracht ſey, haben wir oben geſehen; nicht blos mit der Sündenvergebung begnadigt, ſteigen wir aus dem Taufwaſſer, ſondern auch „früchtetragend kommen wir wieder heraus, und haben in unſerem Herzen die Furcht, und in unſerem Geiſte die Hoffnung auf Jeſus". Nicht zu überſehen iſt auch eine Stelle im 15 Kapitel [S. 110., welche alſo lautet: „wenn aber Gott alsdann erſt durch die wahre Ruhe den Sabbat heiligt, wenn wir ſelber das Gute thun können, wenn keine Sünde mehr da und alles durch den Herrn neu geworden iſt; ſo können auch wir alsdann erſt den Sabbat wahrhaft heiligen, wenn wir zuvor ſelber geheiligt ſind".

13) Von der Auferſtehung und dem Gerichte ſpricht Barnabas im fünften K. S. 58. alſo: „er hat ſich, weil er im Fleiſche erſcheinen mußte, um den Tod zu entkräften und die Auferſtehung von den Todten zu beweiſen, dem Leiden unterzogen,.... um zu offenbaren, daß es eine Auferſtehung gebe, und nach dieſer er der Richter ſey". Hier ſpricht Barnabas offenbar ſowohl von der Auferſtehung Chriſti, als der Menſchheit überhaupt, von erſterer allein aber redet er abermals K. 15. in der bekannten ſchwierigen Stelle: „wir begehen in Freuden den achten Tag, an welchem Jeſus von den Todten auferſtand, und nachdem er ſeinen Jüngern erſchienen, in den Himmel auffuhr." Vgl. S. 111. und 113. Vom Gerichte ſpricht unſer Brief auch K. 7. in der ſchon öfter angeführten Stelle S. 66.: „wenn nun der Sohn Gottes, der doch der Herr und Richter über Lebende und Todte iſt" u. ſ. f.; und K. 15. S. 109.: „wenn ſein Sohn kommen, die Zeit der Bosheit endigen, die Gottloſen richten, und Sonne, Mond und Sterne ändern wird u. ſ. f.

14) Von Chriſtus ſucht uns der Satan abzuziehen, wie Barnabas lehrt. Wir müßen ſorgſam ſeyn, ruft uns K. 2. zu, damit der Satan nie einen Zugang zu uns habe, und

uns aus unserem Leben vertreibe". S. 52. Wenn wir läßig werden, und in unseren Sünden einschlafen; „so erlangt der Böse Gewalt über uns, weckt uns auf, und schließt uns aus dem Reiche des Herrn aus". K. 4. S. 56. Satan hat weiter K. 2. zu Folge „Gewalt über dieses Zeitalter, darum sind die Tage so böse". S. 50.

15) Wie es gute Engel giebt, so giebt es auch Engel Satans. Erstere stehen nach K. 18. dem guten, letztere dem schlimmen Lebenswege vor. S. 119. Ein böser Engel ist es auch, der die Juden täuscht, so daß sie nicht einsehen, Christus habe die Beschneidung aufgehoben, auf welche sie maßlos vertrauen. K. 9. S. 80.

16) Eine Vernichtung Satans und aller Gottlosen scheint K. 21. S. 124. zu lehren, in den Worten: „nahe ist der Tag, an welchem alle Dinge zugleich mit dem Bösen untergehen werden", und: „wer das Andere, (d. i. den Weg der Finsterniß) wählt, wird samt seinen Werken zu Grunde gehen". Dagegen spricht aber, daß sonst

17) ewige Verdammniß der Lasterhaften gelehrt wird. So heißt es K. 20. S. 123: „der Weg der Finsterniß aber ist krumm und voll Fluchs, denn er ist der Weg des ewigen mit Strafe verbundenen Todes". Ebenso K. 15. S. 109: „der Sohn wird (auch) die Gottlosen richten", und in K. 21. selber ist die Rede von der Vergeltung, denn es heißt: „wer die Gebote des Herrn vollzieht, wird verherrlicht werden im göttlichen Reiche; wer aber das Andere wählt, wird sammt seinen Werken zu Grunde gehen; dazu giebt es eine Auferstehung, dazu eine Vergeltung". Wenn man den ganzen Zusammenhang betrachtet, und auf jene Stellen Rücksicht nimmt, wo Christus auch als Richter der Gottlosen erscheint, und diesen Strafe gedroht wird, wie K. 19.; so kann man nicht zweifelhaft seyn, daß das „zu Grunde gehen sammt seinen Werken" einen höchst elenden Zustand, nicht aber völlige

Vernichtung bedeuten solle. Dieß geht auch aus K. 4. hervor, wo es heißt: „unusquisque secundum quae facit, accipiet. Si fuerit bonus, bonitas eum antecedit; si nequam, merces nequitiae eum sequitur.“ Jetzt ist es uns aber auch klar, daß in unserem Briefe consequenter Weise nicht von einer Vernichtung des Bösen κατ' ἐξοχήν, d. i. Satans die Rede seyn könne. Gemeint ist vielmehr in jenen Worten: „nahe ist der Tag, an welchem alle Dinge zugleich mit dem Bösen untergehen werden“ der Untergang dieser Welt, und der Beginn des tausendjährigen Reiches Christi, wo der Satan seine Gewalt über die Reichsbürger verloren hat. Dieß führt uns

18) auf die chiliastischen Ansichten Barnabä. Barnabas glaubt, daß die große Weltkatastrophe nahe bevorstehe; „nahe, sagt er ja, ist der Tag, an welchem Alles untergehen wird, nahe ist der Herr und sein Lohn“. K. 21. S. 124. Die letzte und größte Versuchung (die Gefahr des Rückfalls in's Judenthum) glaubt er, sey jetzt herangenaht, und der Herr habe die Zeiten und Tage abgekürzt, damit sein Geliebter zu seiner Erbschaft, der Sohn zu seinem Reiche eile. K. 4. S. 54. 55. Sechstausend Jahre, glaubt Barnabas K. 15. S. 109., wird die Welt stehen, das deuten ihm die sechs Schöpfungstage an, denn bei Gott ist ein Tag gleich tausend Jahren. Nach Ablauf dieser 6000 Jahre erscheint Christus zum Gerichte, er wird die Zeit der Bosheit endigen, die Gottlosen richten, Sonne, Mond und Sterne ändern. Ist dieß geschehen, so tritt der Sabbat Gottes ein, das Böse wird getilgt, und Alles vollkommen seyn im neuen Reiche, und so wird Gott gleichsam ruhen können. Im Hinblicke auf dieses siebente Jahrtausend feiern wir Christen den achten Tag, denn wie die ersten 6000 Jahre mit dem ersten Wochentage begonnen haben; so werden sie mit dem siebenten (einem Sabbate) endigen. Das neue Jahrtausend des göttlichen Reiches beginnt darum mit dem nachfolgenden, also achten Tage.

S. 110. N. 13. Ist dieß geschehen, sind wir vollkommen Bürger des göttlichen Reiches, so werden wir auch wie beim Beginne der Weltschöpfung wieder über die Natur herrschen, über die Thiere der Erde, und die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres. K. 6. S. 65.

Nicht außer Acht lassen dürfen wir hiebei, wie Barnabas

19) die biblische Erzählung, Gott habe in 6 Tagen die Welt geschaffen, deutet. Er trennt das Schaffen nicht vom Erhalten, und darum ist ihm das 6tägige Schaffen = der Dauer der Welt durch 6000 Jahre hindurch, so daß die Bibel mit dem Heraemeron nichts anderes sagen wolle, als: in 6000 Jahren wird Gott alle seine Schöpfungen in der Welt vollendet haben. Wir lesen K. 15. S. 108: „bemerket Kinder, was da sage: er vollendete sie in 6 Tagen; dieß bedeutet, daß Gott der Herr in 6000 Jahren Alles vollenden wird, denn bei ihm ist ein Tag wie 1000 Jahre." Auf den ersten Anblick betrachtet, hat diese Deutung des Heraemeron sehr viel Empfehlendes und Ansprechendes; aber bei näherer Vergleichung mit der Bibel muß sich ergeben, daß in der Schöpfungsurkunde die Sache doch ganz anders gemeint sey, und daß die einzelnen Tagewerke Gottes jene Auffassung nicht zulassen. Wenn es z. B. heißt: „am vierten Tage habe Gott Sonne, Mond und Sterne geschaffen"; so müßte Barnabas nach seinem Erklärungscanon diese Worte so deuten: erst im vierten Jahrtausende unter den sechsen habe Gott die genannten Weltkörper geschaffen.

Immmerhin aber bleibt die Auffassungsweise unseres Briefes ein sehr interessanter uralt-christlicher Versuch, die biblische Schöpfungsgeschichte geistig aufzufassen und vom Anthropomorphismus zu entkleiden.

II. Wichtige Moralpunkte des Briefes Barnabä.

Bekanntlich hat unser Brief einen ausschließlich der Paräneſe

gewidmeten Theil, dessen Inhalt von einer Menge kurzer, lose zusammengestellter moralischer Ermahnungen und Warnungen gebildet wird. Aber auch im ersten oder didaktischen Theile des Schreibens sind da und dort dergleichen Ermahnungen eingestreut. Von ihnen allen einzeln zu reden, ist überflüssig, da wenig Eigenthümliches in denselben uns entgegentritt. Im Ganzen machen sie den Eindruck einer apostolischen διδαχή, und es ist schon von Andern bemerkt worden, daß der paränetische Theil eines Apostels nicht unwürdig wäre.

Nicht im besten Lichte kann uns der moralische Zustand derer erscheinen, an welche der Brief gerichtet ist. Sie müßen gewarnt werden vor Ehebruch, Knabenschänderei, Abtreibung der Leibesfrucht, Kindermord und solchen Kapitalvergehen. K. 19. und 20.

Dabei dürfen wir nicht vergessen, daß die Adressaten Neubekehrte aus dem Judenthum zu seyn scheinen, Leute, die vom Christenthum noch nicht durchsäuert waren, und manches Laster, besonders die Sinnenlust mit herübergebracht hatten ins Christenthum.

Besondere Beachtung verdient

1) der Nachdruck, welchen Barnabas auf die guten Werke legt, und der Werth, den er ihnen zuschreibt. Er glaubt, es werde ihm zum Lohne gereichen, wenn er seine Leser tiefer ins Christenthum einführe. K. 1. S. 49. Er fordert auf: „fugiamus ab omni opere iniquitatis". K. 4. S. 54. „Ein Jeder, sagt dasselbe Kapitel später, wird nach seinen Werken empfangen: ist er gut gewesen, so geht seine Güte vor ihm her; wenn böse, so folgt ihm der Lohn seiner Bosheit. Wachet, damit wir nicht, obgleich berufen, läßig werden und in unsern Sünden einschlummern." Eine weitere Aufforderung zu guten Werken enthält Kapitel 19.: „wer zum Ziele gelangen will, muß durch seine Werke dahin eilen." Diesem schließt Barnabas die spezielle Aufforderung zu den einzelnen guten Werken an.

Von einem bloſen Glauben ohne die Liebe weiß Barnabas ſo wenig, daß er K. 1. S. 49. ſagt: „in der Nächſtenliebe wohne die Größe des Glaubens, und die wahre Liebe und die Hoffnung des himmliſchen Lebens.“

2. Aus den apoſtoliſchen Zeiten herüber klingt die Aufforderung: „theile deinem Nächſten von Allem mit, nenne nichts dein Eigenthum; denn wenn ihr unvergängliche Dinge mit einander theilet, wie viel mehr ſollt ihr es bei vergänglichen thun!“ K. 19. S. 121.

Aufmerkſamkeit verdient

3. die Ermahnung: „arbeite mit deinen Händen zur Befreiung von deinen Sünden.“ K. 19. Von den zwei verſchiedenen Deutungen, welche dieſe Stelle zuläßt, haben wir ſchon oben S. 122. geſprochen, und insbeſondere bemerkt, daß die apoſtoliſchen Conſtitutionen, welche den zweiten Theil unſeres Briefes ausgeſchrieben haben, den Sinn darin finden: „wenn du etwas haſt, ſo ſollen deine Hände es geben, damit du dir Sündenvergebung erwerbeſt.“ Dieſe Erklärung ſcheint mir aber doch nicht die richtige zu ſeyn, denn vom Almoſengeben hat Barnabas ſchon weiter oben S. 122. geſprochen, und überdieß wären die Worte für dieſen Sinn doch gar zu auffallend und geſucht. Die richtige Auslegung jener Stelle ſcheint mir dagegen darin zu liegen, daß Barnabas die Handarbeit als ein vorzügliches Mittel betrachtet, viele Sünden zu vermeiden. Er wollte alſo ſagen: arbeite, damit du dich von Sünden frei bewahreſt. Ueberflüſſig und unrichtig ſcheint mir ſofort die von Menardus empfohlene Verbindung der beiden Auslegungsweiſen, alſo: treibe Handarbeit, auf daß du das Erübrigte den Armen mittheilen und ſo Sündenverzeihung erlangen kannſt [12]).

Eine andere unrichtige Meinung des Menardus iſt, Barnabas habe

12) Vgl. Ittig. hist. eccl. Sec. I. selecta cap. p. 144.

4. die Anrufung der Heiligen empfohlen. Veranlassung gaben die Worte K. 19. S. 122: „suche täglich das Angesicht der Heiligen." Aber man darf nur den alten Sprachgebrauch beachten, wornach die Glieder der Christengemeinde den Namen „die Heiligen" tragen, und darf jene Worte nur im ganzen Zusammenhange auffassen, so wird sich ein anderer Sinn ergeben. Barnabas fährt nämlich weiter also fort: „durchforsche ihre Rede, gehe auch umher, um Andere zu ermahnen, und überlege, wie du durch dein Wort eine Seele retten kannst," d. h. besuche die Frommen, und suche aus ihren Reden Nutzen zu ziehen, durchdenke dieselben; suche aber auch andererseits durch dein Wort Andere zu erbauen. Vgl. S. 122. N. 15 u. 16.

5. Wiederholt und entschieden spricht sich Barnabas gegen Sektirerei aus. *Οὐ ποιήσεις σχίσμα*, sagt er K. 19. S. 122; und noch deutlicher spricht er K. 4.: „ihr sollt euch nicht von den Andern trennen, als ob ihr schon gerechtfertigt wäret; sondern an den gemeinsamen Versammlungen Theil nehmend forschet, was insgemein den Geliebten zuträglich und nützlich sey." S. 56.

6. Eine Aufforderung, die Religionslehrer zu lieben, erblicken wir K. 19. in den Worten: „Jeden, der dir das Wort des Herrn verkündet, liebe wie deinen Augapfel." S. 121.

7. Eine Ermahnung zur Beicht will man in demselben Kapitel S. 122. finden in dem Ausdrucke: „bekenne deine Sünden." Dabei ist jedoch nicht zu vergessen, daß gerade diese Worte aus einem alttestamentlichen Buche entlehnt sind, und darum nicht im prägnant-kirchlichen Sinne von beichten verstanden werden dürfen.

8. Auch den etwa auffallenden Ausdruck: „den Ruchlosen hasse bis an's Ende," wird man zurechtlegen können, wenn man die Stelle cum grano salis verstehen, und dabei an das, was den Menschen zu einem Ruchlosen macht, denken will. K. 19. S. 122.

9. Interessant ist endlich die Art und Weise, wie Barnabas die Stellung des Gerechten in der Welt, und die Leiden des Christen betrachtet. „Der Gerechte, sagt K. 10., wandelt in dieser Welt, aber er harret dem heiligen Zeitalter entgegen." S. 91. Und: „im Reiche Christi (d. i. vor der Wiederkunft) giebt es schlimme und unreine Tage, in denen wir jedoch Rettung finden." K. 8. S. 78. An einer andern Stelle läßt Barnabas den Herrn also sprechen: „Alle, die mich sehen und meines Reiches theilhaftig werden wollen, müssen unter Mühen und Leiden mich erlangen." K. 7. S. 74. Wie Christus durch sein Leiden uns gewonnen hat; so müssen wir, meint Barnabas, Christum gewinnen.

Dieß sind die wichtigsten Lehrpunkte, welche uns im Briefe Barnabä begegnen, und jene ehrfurchtsvolle Aufmerksamkeit heischen, die einer Stimme aus der ältesten christlichen Kirche gebührt und gerne gezollt wird. Der Gang unserer Untersuchung hat uns zwar den Glauben an den apostolischen Ursprung unseres Briefes entzogen, und manchen Tadel besonders gegen Form und Styl desselben zu Tage gebracht; deßungeachtet wird der Brief nie seine Bedeutung unter den frühesten Zeugen des alten Glaubens verlieren, nnd stets wird man über dem dogmenhistorischen Werthe desselben das unangenehm schillernde gnostizirende Kleid gerne vergessen, mit dem er seine schlagenden Zeugnisse für den heiligen Glauben umhüllt hat.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

Biographie des Apostels Barnabas. S. 1—47.

Er stammt aus Cypern S. 2, aus dem Stamme Levi S. 3, besaß einen Acker S. 3, angeblich ein Schüler Gamaliel's S 4, ist frühe schon Christ, einer der 70 S. 4, wie er Christ geworden sey S. 5, hieß ursprünglich Joses, ward aber von den Aposteln Barnabas genannt, was dieser Name bedeute S. 6 ff., ob er eine Person sey mit dem Barsabas S. 9 ff., wird in den Recognitionen mit Matthias identifizirt S. 11, Nachrichten der Recognitionen und Clementinen über die erste Missionsthätigkeit Barnabä in Rom und Alexandrien S. 12 ff., Angabe des Mönchs Alexander S. 13, Barnabas nimmt sich Pauli an und führt ihn zu den Aposteln S. 15, er wird von den Aposteln nach Antiochien geschickt, Bedeutsamkeit dieses Ereignisses S. 16 ff., holt den Paulus nach Antiochien S. 18, geht mit ihm a. 44. nach Jerusalem, um die Beisteuer zu überbringen S. 18, sie kehren nach Antiochien zurück, treten aber bald die erste große Missionsreise an a. 45. S. 19. Die Ueberlegenheit Pauli wird sichtbar S. 20, Fortsetzung und Schluß der Missionsreise S. 20 f., Barnabas auf dem Apostelconcil S. 21, Beginn der zweiten Reise S. 22, Trennung des Barnabas von Paulus, Barnabas geht nach Cypern, wohin weiter, ist unbekannt S. 22, Barnabas nährte sich wie Paulus von Handarbeit S. 23, war wahrscheinlich unverheirathet S. 24, was der Galaterbrief von ihm meldet S. 24, er läßt sich mit Petrus von den Judaisten zur Schwäche verleiten S. 25, war nicht der Begleiter des Titus S. 26 ff.; sein Vetter Markus ist im J. 62—64. bei Paulus S. 29, wie dieß zu erklären sey S. 29, wahrscheinlich war Barnabas damals schon todt S. 30,

unzuverlässige Angaben über seine letzten Schicksale S. 31 ff., nach Pseudomarkus ist er am 11ten Juni 53. gemartert worden S. 34, andere Berechnung des Mazochius S. 35, nach dem Mönch Alexander fällt Barnabá Tod zwischen die Jahre 53 bis 57, nach dem römischen Brevier ins J. 61. S. 36, Bedeutsamkeit dieser Angaben für die kritische Untersuchung S. 36, detaillirte Angaben des Mönchs Alexander über die letzten Schicksale Barnabá S. 37 ff., Auffindung seines Leichnams und des von seiner Hand geschriebenen Evangeliums Matthäi S. 39 ff., ob Barnabas der Stifter der Mailänder Kirche sey S. 42 ff.

Erste Abtheilung.

Uebersetzung und Erklärung des Briefes Barnabá. S. 48—126.

K. 1: Gruß u. Einleitung S. 48. K. 2: die jüdischen Opfer sind abgeschafft S. 50. K. 3: das jüdische Fasten ist Gott nicht angenehm S. 52. K. 4: der Antichrist ist vor der Thüre, fliehen wir daher das Judaisiren, denn uns, nicht den Juden gehört der göttliche Bund an S. 54. K. 5: der neue im Blute Christi gestiftete Bund gereicht uns zum Heile, den Juden zum Verderben S. 57. K. 6: Christi Leiden und seine Bundesstiftung sind schon im A. T. vorausverkündet S. 60. K. 7: Eine eigenthümliche Einrichtung bei den jüdischen Fasten und die beiden Böcke waren Typen Christi und seines Leidens S. 66. K. 8: Auch die rothe Kuh ist ein Vorbild auf Christus und sein Leiden S. 74. K. 9: Auch die Beschneidung ist ein Typus S. 79. K. 10: Ebenso die Speisegebote S. 84. K. 11: Auch die christliche Taufe und das Kreuz Christi sind im A. T. voraus angedeutet worden S. 91. K. 12: Typen des Kreuzes; auch Josua ist ein Typus Christi S. 96. K. 13: Es ist im A. T. schon angedeutet, daß nicht die Juden, sondern die Christen die Erben des göttlichen Bundes seyen S. 103. K. 14: Die Juden verloren alsbald den göttlichen Bund wieder, und er kam zu den Christen S. 105. K. 15: Der jüdische Sabbat ist nicht der von Gott gewollte, die Christen feiern darum den 8ten Tag S. 108. K. 16: Auch der jüdische Tempel war nicht der rechte, dieß ist vielmehr der geistige Tempel in den Herzen der Christen S. 114. K. 18: Schluß des ersten Theiles S. 118. K. 18: Anfang des zweiten Theiles; die beiden Wege S. 119. K. 19: Der Weg des Lichts S. 119. K. 20: der Weg der Finsterniß S. 123. K. 21: Schlußermahnung S. 124.

Zweite Abtheilung.

Kritische Untersuchung des Briefes Barnabä S. 127—262.

Erstes Kapitel.

Leser, Zweck und Abfassungszeit des Briefes S. 127—143.

Barnabas nennt seine Leser nicht S. 127, der Brief ist nicht eine ἐπιστολὴ καθολική S. 128 f., die ursprünglichen Leser waren Judenchristen S. 129 ff. H. Schenkel hält sie für Alexandriner S. 132 f. Zweck des Briefes ist Bewahrung der Leser vor judaistischer Verführung u. s. f. S. 134 ff. Die Gegner von denen Gefahr droht sind Judaisten, vielleicht auch Doketen S. 138. Abfassungszeit S. 139. Terminus a quo ist die Zerstörung Jerusalems S. 139. Nähere Bestimmung des Terminus ad quem J. 119. S. 140 ff.

Zweites Kapitel.

Form und Sprache des Briefs S. 143—147.

Der Brief umfaßt 21 Kapitel S. 143. Ist ungefähr so groß als die 7 katholischen Briefe S. 143, hat in den griechischen Handschriften keine Aufschrift, wohl aber in der lat. Uebersetzung S. 43. Er zerfällt in zwei Haupttheile, von denen der erste didaktisch, der zweite paränetisch ist S. 144. Die epistolarische Form tritt in den Hintergrund S. 144. Die Sprache ist die griechische, die 4½ ersten Kapitel sind aber nur mehr lateinisch erhalten S. 144. Charakter und Geschichte der alten lat. Version S. 144. Sprache und Styl des griechischen Originals haben auf Lob keinen Anspruch S. 145. Hebräismen S. 146. Besondere Ausdrücke S. 146.

Drittes Kapitel.

Untersuchung der Authentie des Briefes S. 147—195.

Die hauptsächlichsten Vertheidiger der Aechtheit S. 148. Zeugniß der Alexandriner Clemens und Origenes für den apostolischen Ursprung des Briefes S. 148. Aufzählung der hauptsächlichsten Gegner der Aechtheit S. 151. Bedenken gegen die Aechtheit: a. die

Alexandriner citiren auch sonst unächte Schriften S. 151. b. Clemens von Alex. behandelt unseren Brief mit geringerer Achtung. c. Aussagen des Eusebius und Hieronymus S. 152 ff. Im Ganzen sind doch die äussern Zeugnisse günstig für die Authentie S. 156. Hauptgründe dagegen sind aber 1) die Ausschliessung des Briefs aus dem biblischen Canon S. 156; 2) seine späte Abfassungszeit, wo Barnabas wahrscheinlich schon todt war S. 159; 3) seine unzarte übertriebene Aeusserung über die Apostel S. 160; 4) seine naturhistorischen Abgeschmacktheiten S. 161; 5) seine unrichtigen Angaben über die Beschneidung aller Syrer, Götzenpriester ꝛc. S. 162; 6) seine spielenden, abgeschmackten Allegorien, Zahlenmystik S. 163; 7) unrichtige Angaben in Betreff des Ritus ꝛc. S. 166; hauptsächlich aber 8) die Art und Weise, wie darin vom Judenthum und den mosaischen Institutionen und Geboten gesprochen wird S. 169. Der Brief trägt sichtlich Spuren der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts an sich S. 176. Daraus erklärt sich erstens seine antijüdische Richtung S. 176; 2) die Art und Weise, wie vom Sabbate und Sonntage gesprochen wird S. 180; 3) die Häretiker, welche der Brief bekämpft, sind denen der Ignatianischen Briefe ähnlich S. 182; 4) der Brief gehört einem im zweiten Jahrhundert stehend gewordenen Lehrtypus an S. 184; 5) er steht nicht umsonst in den alten Handschriften hinter dem Brief Polykarps S. 191; kann aber 6) nicht wohl nach 120 und auch nicht vor 107 geschrieben worden seyn S. 192. Wie die Angabe, Barnabas sey der Verfasser des Briefs, entstanden seyn möge S. 193 ff.

Viertes Kapitel.

Integrität des Briefes S. 196—215.

Der zweite oder paränetische Theil des Briefes v. K. 18—21 gehört zum Ganzen S. 196 ff. Auch dem ersten Theile muß aus verschiedenen Gründen Integrität zugeschrieben werden, und die Schenkelsche Hypothese, die Kapitel 7. 8. 9. 10. 12. 14 u. 16. seyen spätere Interpolamente, ist haltlos S. 201 ff.

Fünftes Kapitel.

Gebrauch der h. Schrift im Briefe Barnabä S. 215—242.

Der Text, dessen sich Barnabas bei alttestamentlichen Citationen bedient, ist der der Septuaginta S. 215. Welche Citationsformeln

gebraucht Barnabas? S. 217. Welcher biblischen Bücher bediente sich Barnabas? S. 221. Verzeichniß der alttestamentlichen Citate S. 226. Verzeichniß der neutestamentlichen Citate S. 230. Mit welcher Genauigkeit citirt Barnabas? S. 240.

Sechtes Kapitel.

Lehrgehalt des Briefes Barnabä S. 242—262.

I. Dogmatische Punkte 1) geringe Schätzung des Judenthums S. 243. 2) Das Judenthum soll hinweisen auf Christus und das Christenthum S. 245. 3) Insbesondere soll es das Leiden und den Tod Christi prophezeien. 4) Die Gabe, Christum zu verkünden, hatten die Propheten von Christus selber S. 246. 5) Durch Christus ist das alte Gesetz aufgehoben ibid. 6) Stellen über die Gottheit Christi S. 247. 7) Wahre Menschheit Christi S. 249. 8) Zweck der Ankunft Christi im Fleische S. 250. 9) Erbsünde S. 251. 10) Der Kreuzestod Christi, seine Bedeutung und Wirkung S. 252. 11) von der Taufe S. 254. 12) von der Heiligung und inneren Umgestaltung des Menschen durch Christus ibid. 13) von der Auferstehung und dem Gerichte S. 255. 14) vom Satan und seiner Einwirkung auf uns ibid. 15) Engel Gottes und Satans S. 256. 16) wird die Vernichtung Satans und der Gottlosen gelehrt? ibid. 17) von der ewigen Verdammniß der Lasterhaften ibid. 18) chiliastische Ansichten Barnabä S. 257. 19) über das Heraemeron S. 258. II. Wichtige Moralpunkte des Briefes Barnabä S. 258. 1) Ueber gute Werke S. 259. 2) Gütergemeinschaft S. 260. 3) Händearbeit ibid. 4) Gegenseitige Förderung der Gläubigen S. 261. 5) Warnung vor Sektirerei ibid. 6) Aufforderung den Religionslehrer zu lieben ibid. 7) Ermahnung zur Beicht ibid. 8) Haß gegen Ruchlose ibid. 9) Ueber die Stellung der Gerechten in der Welt S. 262.

50f Opfer (Fest)

51 [illegible]

53/4 Geliebter 55f

52 Fasten

54f Gegen Judaisten

56 Gebote Werke 120/4ff

58/[illegible] zu Chr.

/63

116 Citat aus Henoch

50

56 Gebote halten. Gericht nach Werken

120/4/6 kein Ansehen der Person.

61 Chr. = Stein of Just.

63 [illegible] of Just.

Cap. 9 u. 10 etc. Allegorie der Geschichte, Abrand

103 [illegible] Rabbinat

104 Christ [illegible] Abr.

55 alter Bund – neuen [illegible]
105 Bundesschließung vereitelt durch Gold. Kalb
f 63. 117 64 zweite Schöpfung des Menschen
66 Chr. = Isaak
66 ff Sündenbock u. Versöhnungstag
74 ff Rothe Kuh
79 ff Beschneidung
80 Böser Engel täuschte das Volk
83 [illegible]
92 Sina = Zion 84 ff Speiseverbote
99 ff Josua = Chr. Midrasch 59 Sonne blendet, wie mehr [illegible]
101 Chr. Davids Sohn nicht Gottes, Polemik
103 Rebekas Schwangerschaft 2 Völker
104 Genes. XV [illegible] – ([illegible])
108 ff Sabbat
108 f Philistermus – [illegible] 257 f
110 der 8. Tag
111 f Sonntag
114 ff Tempel
118 Tagesfragen
119 Engel
121 Himmelstafeln
121 f Tobit
223 Apokryphen